Г. УЭЛЛС

ПРАГМАТИЗМ
ФИЛОСОФИЯ ИМПЕРИАЛИЗМА

ГАРРИ УЭЛЛС

ПРАГМАТИЗМ – ФИЛОСОФИЯ ИМПЕРИАЛИЗМА

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО
Н. А. САДОВСКОГО

Общая редакция
проф. А. П. ГАГАРИНА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва, 1955

HARRY K. WELLS

PRAGMATISM
PHILOSOPHY OF IMPERIALISM

INTERNATIONAL PUBLISHERS
New York, 1954

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Предлагаемая вниманию советского читателя книга известного американского теоретика-марксиста доктора Гарри Уэллса «Прагматизм — философия империализма» получила положительную оценку прогрессивной печати за рубежом [1]. Это одна из наиболее интересных работ, в которых исследуется прагматизм — распространенная форма буржуазной философии эпохи империализма.

В своем исследовании доктор Г. Уэллс, не ограничиваясь рассмотрением взглядов некоторых известных представителей прагматизма, критикует прагматизм в целом как реакционное идейное течение. В книге глубоко анализируются социально-экономические корни и теоретические истоки этой влиятельной разновидности империалистической идеологии, реакционная политическая роль прагматизма и прагматистов. Важной стороной данной монографии является критическое рассмотрение теоретических догм прагматистской философии в их применении к политике, истории, праву, психологии, педагогике, морали, религии и разоблачение с позиций диалектического материализма полной несостоятельности прагматистского метода.

Советский читатель с интересом ознакомится с произведением прогрессивного американского философа.

---

[1] Американскому изданию книги предпослана вступительная статья Говарда Селзама, которую Издательство сочло возможным сохранить в настоящем издании.

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа представляет собой значительный вклад в марксистскую философию в Соединенных Штатах. Марксисты в течение многих лет изучали прагматизм, писали о нем и боролись с ним. Но в данной работе эта философия впервые была подвергнута всестороннему рассмотрению и критике — в ее историческом развитии, с ее основными предпосылками и выводами, показана ее общественно-политическая роль, ее влияние на все стороны американской жизни и мысли. Эта предлагаемая вниманию читателя книга Уэллса является новым шагом вперед в творчестве ее автора.

Три года назад д-р Гарри К. Уэллс в своей книге «Процесс и нереальность» («Process and Unreality») дал действенную критику философского учения покойного Альфреда Норта Уайтхеда — кумира известных слоев академических философов в странах английского языка. Однако в то время как эта книга написана в духе обычной традиции формально-философской критики, в своей новой работе «Прагматизм — философия империализма» Уэллс при том же техническом анализе вводит в него совершенно новые величины — общественную, политическую, экономическую критику. Короче говоря, в данной книге автор не только рассматривает прагматизм как ошибочное философское учение, но и показывает его классовые истоки и социальные функции, показывает, что́ прагматизм *означает* в своей действительной практике.

Эта работа представит интерес не только для марксистов, но и в действительности для всех преподающих и изучающих философию, для всех, кто интересуется основными теоретическими вопросами в области естественных

наук, экономики, политики, рабочего движения, образования, права, культуры и мировой политики. Она должна быть поучительной особенно для тех, кто заинтересован в сохранении демократии в нашей стране и мира во всем мире, ибо рассматриваемые в ней философские вопросы находят прямое отражение в программах и политике, которая сейчас проводится и защищается в Соединенных Штатах.

Перед читателем книги Уэллса неизбежно встанут следующие основные вопросы: является ли прагматизм тем, за что он себя выдает? Представляет ли он собой, как утверждает Дьюи, философию «современной науки», естественной и общественной? «Разумный» ли, «научный» ли это метод решения всех социальных проблем? Является ли прагматизм «здравым смыслом» рядового человека, «естественным» мировоззрением в противоположность как идеалистическим, так и «материалистическим» системам прежней философии? Или он таков, каким его показывает д-р Уэллс, исходя из марксистских материалистических принципов и марксистского диалектического метода? Уэллс утверждает, что прагматизм — это свойственная эпохе империализма философия «большой палки», философия абсолютной выгоды, практики без теории, движения без направления, импровизации, достижения успеха с минимальными усилиями и высшего в американском бизнесе кредо — «нет цели лучше успеха».

Многие ведущие представители американской философии, так же как и других областей науки, не вполне были удовлетворены прагматизмом, особенно в том виде, в каком он развит в писаниях Джона Дьюи. Одни полагали, что прагматизм не имеет морального критерия или моральных норм; другие же считали, что ему присущи субъективизм и отрицание объективной реальности. Многие чувствовали и выражали сомнение в том, что прагматизм подчеркивал значение «успеха» без соответствующего критерия; они опасались его гибельного воздействия на объективные принципы в любой области жизни. Некоторые, разумеется, нападали на прагматизм с религиозной или абсолютно-идеалистической точки зрения. Правда, такие нападки способствовали преуспеванию и процветанию прагматизма, потому что оппозиция к религиозной ортодоксии и объективному идеализму обеспечивала прагматизму с самого его возникновения

свободу действий. Однако даже такого рода критика имела положительное значение в борьбе против расплывчатости, беспринципности и неясности прагматизма. Во многих отношениях эта критика была неудовлетворительной, к тому же боялись в ущерб прагматизму создать объективную теорию познания и истины и свою школу в области образования и искусства. За те или иные вышеуказанные недостатки прагматизм критиковали У. И. Эллиот, Моррис Р. Коген, Уильям Е. Хоккинг, Александр Мейклейон, Рой У. Селларс, Артур Мерфи, Ганс Рейхенбах и многие другие. Но ни один из этих теоретиков не дал нам всестороннего анализа философии прагматизма. Хотя многие считали, что прагматизм есть отражение какого-то зла нашего времени, однако никто даже не попытался поставить вопрос, как это сделал д-р Уэллс и как это должен делать каждый марксист: чья это философия? Какому классу она служит? Какова взаимосвязь между прагматизмом, ростом империализма Соединенных Штатов и его нынешними попытками установления мирового господства? Ни один из академических критиков не задавался вопросом — хотя бы с чисто философской точки зрения,— как относится прагматизм к вековой борьбе между материализмом и идеализмом. Даже те, кто был более склонен к материализму, не могли понять, что опасность прагматизма как теории познания, так и теории ценностей обусловлена тем, что он является особенно развращенной и циничной формой субъективного идеализма.

В отличие от многих своих латиноамериканских, европейских и азиатских коллег, академические философы Соединенных Штатов настойчиво уклонялись (за редчайшими исключениями) от какого-либо действительно серьезного изучения марксистской философии. Подобно Дьюи, они весьма часто рассматривали ее как странное заблуждение, которое возникло в результате ограниченного развития естественных и общественных наук первой половины XIX в. Академические философы не сумели понять того, что марксистская философия находится в постоянном развитии и что в наш век В. И. Ленин в своих философских работах осветил многие философские вопросы. Они не читали и не изучали классическую работу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», известную в Соединенных Штатах с 1927 г. по

английскому изданию. Если бы они прочитали эту работу В. И. Ленина, то заметили бы, что В. И. Ленин уже в 1908 г. понял природу и корни прагматистской философии, ознакомившись с «Прагматизмом» Уильяма Джемса.

Настоящая работа Уэллса вносит положительный вклад в рассмотрение спорных вопросов, которые издавна обсуждались нашими философами и встали перед рабочим классом и народом вообще. Она заслуживает тщательного рассмотрения теми, кто хочет понять философию, воплотившуюся во внешней политике Соединенных Штатов и выразившуюся в коррупции политической жизни, в классовом сотрудничестве в рабочем движении и в разложении нашей национальной культуры. Работа Уэллса поможет всем мыслящим людям понять истоки и влияние этой философии, характерной для американского империализма.

Каковы основные черты прагматизма как учения, противоположного научному материалистическому мировоззрению? Такими чертами являются следующие: 1) отрицание объективной реальности, существующей независимо от всякого человеческого опыта и отражаемой нашим мышлением через посредство наших чувств; 2) последовательное отрицание объективной необходимости, причинности, любого учения о том, что данные события и процессы необходимо вытекают из чего-то; 3) отрицание всякого объективного познания, истины и, следовательно, реальной возможности предвидения или власти над естественными и общественными явлениями; 4) утверждение, согласно которому успешное осуществление данных целей, намерений и идей является единственным мерилом достоверности всяких идей или принципов и устанавливает их «истинное» значение.

Марксистский научный материализм прямо противоположен этим основным положениям прагматизма. Диалектический материализм учит: 1) что существует объективная, материальная реальность, что она или воспринимается нами, или воспринимается другими, или не воспринимается и что она дана нам в наших ощущениях; 2) что эта реальность имеет свою структуру, законы своего развития, так что данные частные обстоятельства необходимо вытекают из чего-то; 3) что благодаря нашим чувствам и разуму мы получаем действительные знания о реальности, приближаемся к абсолютной исти-

не; что благодаря этим знаниям мы можем предвидеть и господствовать над все расширяющимися областями природы и наших социальных отношений; 4) что хотя критерий истинности наших идей следует искать исключительно в практике, они служат в конце концов нам только постольку, поскольку истинны, а не потому они истинны, что служат нам, как это считает прагматизм.

Невозможно дать простое, ясное определение прагматизма, но везде, где мы находим вышеописанные четыре положения, мы обнаруживаем и прагматизм. К сожалению, прагматисты, как это ясно показал д-р Уэллс, редко стремились сформулировать свою позицию четко, без двусмысленности и уловок. Дьюи никогда ничего не говорил прямо, если он мог сказать это окольным путем. С большой настойчивостью и исключительным мастерством д-р Уэллс вскрывает и отбрасывает путаницу и хитросплетения прагматистов, раскрывает сущность прагматизма, будь то философия или история, право или педагогическая теория, экономические или политические воззрения.

Здесь основным является вопрос о подходе к явлениям. Главное в марксистском подходе к явлениям — это вопрос о классовых и общественных силах. Как следует истолковывать философию? Что наиболее важно в этой философии, что она означает для вас или для меня? Что она означает для общества в целом? Что значит философия для различных общественных классов? Все ли эти вопросы имеют значение, или только один: что такое философ?

В какой степени политические и классовые соображения влияют на определение значения и на оценку философской доктрины? Каково отношение между тем, что философ может думать о том, что он делает, и тем, что он объективно делал, если выразить это в терминах, принятых в истории идеологии и классовой борьбы? В данной книге автор не только поднимает эти и многие другие вопросы, но и пытается ответить на них.

Но д-р Уэллс не ограничился рассмотрением этих вопросов. Он убедительно доказывает, что философия прагматизма вредна для подавляющей массы народа, для всего будущего человечества, потому что *как философия* она является антинаучной, реакционной, обскурантистской, антигуманистической. Если автор иногда и

кажется резким в своих суждениях, то, продолжая чтение его книги, читатель вскоре может убедиться, что и сами Джемс и Дьюи высказываются весьма резко, как это видно из приводимых Уэллсом выдержек.

Если данная работа научит нас осторожности по отношению к таким выражениям, как «будьте практичны», «отбросьте теорию», «это то, что вы можете достичь сами» и т. д., то она заслуживает внимания. Если благодаря ей мы станем изучать другие стороны американской реакционной мысли, а также наши великие демократические традиции,— это будет совсем хорошо. Однако читатели могут, по крайней мере, спросить себя, в достаточной ли степени понимают они сущность прагматизма, чтобы повседневно видеть, как коварный и вездесущий враг борется, отравляет всю нашу деятельность, — враг, сущностью которого является *выгода, а не принцип.*

В течение многих лет американские марксисты критиковали прагматизм, разоблачали его как социально опасную силу. С выходом данной книги в свет эта критика поднялась на новый уровень благодаря историческому рассмотрению прагматизма, благодаря подробному анализу этой философии, изучению того, как она применялась в различных областях науки. В этой книге показано, что прагматизм является врагом не только науки марксизма, но также мира и прогресса в Соединенных Штатах и во всем мире.

Говард Селзам.

Школа общественных наук
им. Джефферсона,
январь 1954 г.

I. КОРНИ ПРАГМАТИЗМА

Максим Горький хорошо понял прагматистский тип мышления, когда в одном из своих памфлетов он вложил в уста американского миллионера следующее изречение: «Здесь важны не приемы, а только результаты» [1]. В этом заключается основной принцип прагматизма, если можно говорить о принципах по отношению к такой совершенно беспринципной философии.

Прагматистское мышление — это метод получения результатов, не считаясь с теми средствами, которые при этом используются. Для него не существует никакого объективного мерила истины, и, следовательно, единственным критерием ее является успех.

Допустимо все, без ограничений, до тех пор, пока оно служит нам. Только один вопрос имеет смысл: «Полезно ли мне это?» Если да, то оно «истинно» и «хорошо», если — нет, то «ложно» и «плохо».

Президент Эйзенхауэр применил этот прагматистский «принцип» к проблеме использования атомного оружия: «По моему мнению, применение атомной бомбы должно исходить из следующих оснований: будет оно мне выгодно или нет, когда я вступлю в войну... Если я буду полагать, что выгода на моей стороне, я применю ее немедленно». А не решит ли он вопроса о том, «вступить ли мне в войну» на той же основе? Философия прагматизма не дает никакой другой основы.

Именно этот образ мышления воплощен в официальной философии Уильяма Джемса и Джона Дьюи. Она

---

[1] М. Горький, Статьи и памфлеты, Молодая гвардия, Л., 1949, стр. 103.

развита почти в бесконечном ряде вариантов, но ее основные черты всегда одни и те же. Во многих случаях эту философию маскируют, и, тем не менее, как только мы отбросим демагогические фразы, ее сущность раскрывается во всей своей первобытной грубости.

Прагматизм — форма философского идеализма. Точнее — это форма субъективного идеализма, который утверждает, что действительно существует только наше сознание, что мир природы и общества существует исключительно в наших чувствах и идеях, воле и эмоциях. Это субъективно-идеалистическая философия, возникшая на почве конкретных исторических условий Соединенных Штатов. Прагматизм создали главным образом три философа: Чарльз Пирс, Уильям Джемс и Джон Дьюи. Пирс был основателем, Джемс — популяризатором, а Дьюи — ее высшим жрецом.

Но прагматизм отнюдь не является просто академической философией, изобретенной профессорами Гарвардского или Колумбийского университетов. Он — мировоззрение класса капиталистов, во-первых, и законное детище идеологов буржуазии, во-вторых.

Будучи сформулированной, философия оказывает, в свою очередь, обратное влияние на мировоззрение класса и на жизнь общества, которое ее породило.

Философия — не изолированное явление, оторванное от остальной жизни. Она — неотъемлемая часть идеологии, лежащей в основе мировоззрения и образа мысли класса. В «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» Маркс сказал о формировании идеологии:

«Над различными формами собственности, над социальными условиями существования поднимается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, образов мысли и мировоззрений. Весь класс творит и формирует все это на почве своих материальных условий и соответственных общественных отношений» [1]. Прагматизм — это название, обозначающее специфическое мировоззрение и образ мысли, созданный всем капиталистическим классом Соединенных Штатов на «почве своих материальных условий и соответственных общественных отношений». Прагматизм — это также название

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. I, Госполитиздат, 1952, стр. 235—236.

академической формулировки классового мировоззрения, созданного профессиональными философами.

Первая формулировка прагматизма, хотя это название и не употреблялось, была предложена Чарльзом Сандерсом Пирсом в 1878 г. Пирс был сыном профессора Гарвардского университета; он провел бóльшую часть своей жизни в Кембридже (Массачусетс). Пирс преподавал также в Гарварде и у Джона Гопкинса, но его постоянная работа была в Береговой охране Соединенных Штатов на геодезической станции. Это был ученый, специализировавшийся в химии и физике, и к философии он обратился под влиянием Чарльза Дарвина, Чарльза Лайеля и нового эволюционного учения в науке.

В двух статьях, опубликованных в «Популяр сайенс мансли» («The Popular Science Monthly») за январь — февраль 1878 г., Пирс развил основной тезис прагматизма:

«Рассмотрите, какого рода действия, могущие иметь практические значения, вы считаете возможным приписать объекту вашего мышления; тогда ваше понимание этих действий есть все, что заключается в вашем понимании предмета» [1].

Епископ Беркли сказал: «Существовать значит быть воспринимаемым». Пирс исправляет эту субъективно-идеалистическую доктрину и придает ей специфически американский оттенок, ибо действительный смысл приведенного нами выше тезиса состоит в том, что существовать значит иметь практические следствия или *существовать значит быть полезным.* Вещь — это то, что является «благом» в практической человеческой деятельности. Если объект не полезен, то он вовсе не существует. Вещь — это только то, что служит на практике.

В этом тезисе заключается суть субъективного идеализма, ибо, согласно этому тезису, объект зависит от человека, а не существует независимо от него, и тем самым отрицается объективный материальный мир. В то же время это означает, что нет такой вещи, как истина, потому что нет внешнего мира, которому могут соответствовать идеи в сознании человека. Поскольку нет истины, то нет и познания, нет теории, нет науки. Идея или теория, следовательно, не может быть истинной или лож-

[1] См. Марсель Эбер, Прагматизм, СПБ, 1911, стр. 18.

ной, она может быть только полезной или бесполезной, и ее единственным критерием является успех в практическом действии.

Таким образом, уже в 1878 г. буржуазная философия в Соединенных Штатах приобрела данную техническую форму. Каковы были те экономические, политические и интеллектуальные условия, которые подготовили почву для этой первой формулировки прагматизма?

Политические и экономические условия

В своей классической работе «Империализм, как высшая стадия капитализма» В. И. Ленин, характеризуя период 60-х и 70-х годов, говорит: «...вот основные итоги истории монополий». Это был период, в котором: «Монополии лишь едва заметные зародыши» [1]. Эта первая ступень развития монополий есть «высшая, предельная ступень развития свободной конкуренции» [2]. При помощи конкуренции концентрация капитала достигла уровня, на котором стали возникать монополии, хотя они были «лишь едва заметные». Вторая стадия развития монополий начинается «после кризиса 1873 года», в то время, когда налицо имелась «широкая полоса развития картелей, но они еще исключение. Они еще не прочны» [3]. Итак, 60-е и 70-е годы — это высшая ступень развития свободной конкуренции, первая ступень и начало второй ступени развития монополий.

В. И. Ленин говорил о развитии монополий в капиталистическом мире в целом, и Соединенные Штаты не являлись исключением.

Период между 1860 и 1878 гг., когда создавался прагматизм, был временем быстрого экономического развития и острой политической борьбы. В экономической жизни это проявилось, с одной стороны, в чрезвычайно усилившейся концентрации капитала в связи с зарождением монополий, а с другой — в огромном росте численности пролетариата. Политическое выражение изменений, происшедших в данный период, характеризовалось, с одной стороны, расширением и укреплением капиталистами государственной власти и безжалостным применением

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 22, стр. 190.
[2] Там же.
[3] Там же.

этой организованной силы и насилия для подчинения рабочих, фермеров и негритянского народа; с другой стороны, усилением решительного сопротивления народа посредством новых форм борьбы, включающих национальные профсоюзы, национальные фермерские организации и независимую фермерскую и рабочую политические партии.

На международной арене единственным в своем роде событием этого периода, оказавшим величайшее воздействие как на капитал, так и на труд, была Парижская Коммуна, последовавшая за франко-прусской войной 1870—1871 гг. Она напугала класс капиталистов, показав ему в конкретной форме гибель его системы эксплуатации и угнетения посредством частной собственности на средства производства. Парижская Коммуна явилась знамением времени; она воодушевила рабочий класс, показав в одно яркое мгновение историческую миссию пролетариата и его союзников.

Эти экономические и политические события имели далеко идущие последствия и оказали глубокое влияние на буржуазную идеологию. Действительно, класс капиталистов, захватив всю власть в государстве посредством ликвидации феодально-рабовладельческой власти Юга, создал впервые в Соединенных Штатах условия, требовавшие формулирования строго выдержанной идеологии класса капиталистов. Каковы были экономические и политические события 60-х и 70-х годов, нашедшие свое отражение в области идеологии? Каковы были идеологические задачи, стоявшие тогда перед буржуазным философом?

Прежде всего посмотрим, каковы те идеологические события, которые, как мы полагаем, обусловлены тем фактом, что капиталисты полностью захватили политическую власть. Для этого нам полезно обратиться к раннему периоду исторического развития Франции и Англии.

Маркс в послесловии ко второму изданию I тома «Капитала» показал в нескольких словах, что произошло в этих двух странах:

«Буржуазия во Франции и в Англии завоевала политическую власть. Начиная с этого момента классовая борьба, практическая и теоретическая, принимает все более ярко выраженные и угрожающие формы. Вместе с

тем пробил смертный час для научной буржуазной экономии. Отныне дело шло уже не о том, правильна или неправильна та или другая теорема, а о том, полезна она для капитала или вредна, удобна или неудобна, согласуется с полицейскими соображениями или нет. Бескорыстное исследование уступает место сражениям наемных писак, беспристрастные научные изыскания заменяются предвзятой, угодливой апологетикой» [1].

Хотя Маркс говорит здесь главным образом об экономической теории, он показывает одновременно характер буржуазной идеологии в целом после того, как капиталисты захватили государственную власть. В этих условиях удобная апологетика заменяет научное исследование, полезность для класса заменяет истину.

Буржуазные апологеты уверяют, будто то, что может быть правильным для Англии и Франции, исключено для Соединенных Штатов. Но мы знаем, что буржуазная идеология в Соединенных Штатах не представляет собой исключения, что после гражданской войны она становится апологетикой на новой ступени развития. Кроме того, мы обнаружим, что буржуазная апологетика в Соединенных Штатах, развивавшаяся не в период домонополистического капитализма, как это имело место в Англии и Франции, а во время зарождения монополий и империалистических тенденций, с самого начала является самой грубой и самой декадентской формой апологетики. Таким образом, доктрина «американской исключительности» в идеологии, как и в других областях, не только полностью противоречит фактам, но и прямо противоположна истине. Единственным «исключением» по отношению к идеологии как апологетике буржуазного строя является тот факт, что ее американская форма отличается особой утрированностью. Будучи далеко не исключением из законов развития капитализма, Соединенные Штаты в эпоху империализма развивались как классическая страна монополистического капитализма.

Как мы ниже увидим, буржуазные идеологи в Соединенных Штатах вносили в различные аспекты идеологии понятия *удобства* и *полезности* как заменителей науки и истины. Из простых ходячих изречений понятия удобства и полезности превратились в общие философские «прин-

[1] К. Маркс, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1952, стр. 13.

ципы», которые проникли во всю идеологию. Именно таким образом понятия удобства и полезности для капитала, которые, согласно Марксу, лежат в основе апологетики буржуазного строя, превращаются как в писаную, так и в неписаную философию капиталистов Соединенных Штатов. Поэтому вполне можно сказать, что прагматизм с его основной доктриной «существовать значит быть полезным» представляет упадочническую буржуазную апологетику в философии. Действительно, прагматизм является прославлением и превознесением апологетики.

В настоящей книге рассматривается история создания философии прагматизма и ее проникновения во всю буржуазную идеологию Соединенных Штатов. Это — история специфической формы данного классового содержания апологетики буржуазного строя с ее основными понятиями выгоды и полезности. Эта форма апологетики оставалась прагматистской с самого своего зарождения и вплоть до наших дней. Единственным существенным прогрессом является развитие апологетики буржуазного строя от ничем не прикрытых форм в конце XIX в. к ее сравнительно замаскированным разновидностям в настоящее время. Эта маскировка сопровождалась усилением упадка и вырождением. Степень этой маскировки с большей или с меньшей точностью отражала рост организованности и боевого духа рабочего класса и его союзников. История прагматизма начинается в Кембридже (Массачусетс) в 1871 г., в год Парижской Коммуны.

Метафизический клуб

В Кембридже в начале 70-х годов собралась группа людей, которые сыграли основную роль в оформлении буржуазной идеологии в течение последующих десятилетий. Все они были преподавателями или профессорами Гарвардского университета в то или иное время; все они поддерживали тесную личную и профессиональную связь друг с другом. Есть много оснований считать, что в течение ряда лет, с 1871 по 1874 г., они собирались вместе и обсуждали проблемы в непринужденной обстановке; эта группа, по предложению Чарльза Сандерса Пирса, была названа «Метафизическим клубом — название,

подобранное для того, чтобы отпугнуть всех, кого можно было отпугнуть»[1].

Кроме Пирса, группа включала: Чонси Райта, естествоиспытателя, философа и психолога; Оливера Уэнделла Холмса; Джозефа Б. Вернера; Николая Сент-Джона Грина, юриста, судью и теоретика права соответственно; Джона Фиске, историка; Фрэнсиса Еллингвуда Эббота, протестантского священника и теолога, и Уильяма Джемса, физиолога, позднее ставшего психологом и философом. Из них четверым предстояло сыграть руководящую роль в соответствующих областях в последующие годы, а именно: Пирсу, Холмсу, Фиске и Джемсу. Другие, однако, тоже сыграли немалую роль в прагматистской философии на раннем этапе ее формирования. Но главной фигурой в этой группе был в действительности Чонси Райт, ибо именно он выдвинул *теорию,* в основе которой лежит прагматистский *метод,* тогда как сам метод в зародышевой форме был выдвинут Николаем Сент-Джоном Грином и Чарльзом Пирсом.

Какова же была та общая проблема, которая объединила эту группу людей? В течение первых двух третей XIX в. теологическая, или религиозная, философия господствовала почти безраздельно. Она пропитывала собой идеологию господствующих классов Севера и Юга. Пока господствовали рабство на Юге, а сельскохозяйственное производство в обеих частях страны, религия была действенным оружием. Но с бурным развитием промышленного капитализма, которое последовало за победой 1865 г. и сопровождалось ростом пролетариата с его формами организованной борьбы, религия уже не могла быть единственной опорой.

Теология и религиозная философия вообще должны были быть заменены более эффективной формой, которая очистила бы место для религии и использовала ее, но не ограничивала бы себя этим. Критика теологии эволюционным учением ускорила процесс создания чисто буржуазной философии, точно так же, как эта критика ускорила процесс освобождения масс из-под влияния религии. Общей проблемой, вставшей перед кем-

---

[1] Чарльз Сандерс Пирс, фрагмент, приводимый в «Evolution and the Founders of Modern Pragmatism», Cambridge, Mass., 1949, p. 11.

бриджской группой, был вопрос о двойной угрозе государственной религии: от растущего рабочего класса и от науки, в особенности от эволюционной теории.

Посредством «разрешения» этой проблемы кембриджские интеллигенты фактически создали прагматистское мировоззрение и соответствующий образ мысли и, таким образом, осуществили объективную историческую задачу.

Наряду с этим велись ожесточенные споры между горстью ученых, приверженцев теории эволюции, возглавлявшихся гарвардским биологом Аза Греем, и целым сонмом взбешенных теологов и священников, руководимых другим гарвардским ученым — Луи Агассизом. Это был спор, от которого не могли уклониться ни отдельные лица, ни группы или общества. Он привел к непримиримым разногласиям в школах и церквах, на городских митингах и в законодательных собраниях штатов. Эхо этих споров еще отдавалось поколением позже. Наиболее известным событием был происходивший в 1925 г. в Теннесси процесс над учителем Скопсом, обвиненным в преподавании эволюционного учения.

Еще до появления группы Метафизического клуба так называемые «естественные теологи» неудачно пытались ввести эволюционное учение в церковную доктрину, для того чтобы заставить науку непосредственно служить богословию. Среди этих попыток стоит отметить попытку Эдварда Хичкока теологизировать лайелевскую теорию эволюции земли, а также попытку Поля Чедборна проделать то же самое с дарвиновским «Происхождением видов». Хичкок, кальвинистский теолог, президент Амхерстколледжа и профессор «геологии и естественной теологии», написал «Религию геологии в связи с науками», которая к 1860 г. выдержала одиннадцать изданий. В ней он выдвинул тезис о том, что «геология значительно расширила наши познания о божественном плане и процессах вселенной» и что микроскоп является «шестой ступенью в человеческом познании Иеговы» [1]. Чедборн написал «Отношение естественной истории к естественной теологии», в которой попытался приспособить эволюционную доктрину к доктрине постоянства видов и особого сотворения их, утверждая, что это следует из «плана тво-

[1] Philip P. Wiener, Evolution and the Founders of Modern Pragmatism, p. 11.

рения». Эволюция, по его мнению, показала, что «предвидение, подобно инстинкту, *является* законом развития растений и животных», и доказала «приспособление таких средств и целей, которые оправдываются Разумом человека» [1].

Кембриджская группа признавала теоретическую — если не политическую — несостоятельность всех этих открытых попыток примирить новую науку с теологией. Но это произошло не потому, что они были защитниками науки и поэтому негодовали против ее подчинения теологии. Напротив, теологи сделали слишком много уступок науке, ибо они признали тот факт, что Лайель и Дарвин открыли подлинные законы объективного материального мира. Так, например, кальвинист Хичкок считал, что «геология расширила наши представления о том времени, когда был создан материальный мир» [2].

Выход был в борьбе с материализмом науки и рабочего класса под прикрытием нападок на всякую «метафизику». Этим термином они обозначали не ту метафизику, которую имеет в виду диалектический материализм, а именно механистический метод, противоположный диалектическому. Напротив, метафизическим они называли всякое представление об объективном отношении идей или теорий к реальности, существующей независимо от человеческого опыта. Таким образом они могли нападать на понятие материального мира под прикрытием нападок на теологическую концепцию духовного мира, не зависящего от опыта человека. Следовательно, под термином «метафизика» они имели в виду как «веру» в объективный материальный мир, так и «веру» в объективный духовный мир. При помощи этой ловкой формулы буржуазная философия могла делать вид, что она солидаризуется с наукой и негодованием и возмущением, вызываемым у рабочего класса религией; однако вместе с тем она восстанавливала в несравненно более порочной и вырождающейся форме обскурантизм, проповедь которого являлась функцией религии. Посредством этого двустороннего наступления буржуазная философия могла в одно и то же время и отрицать науку, теорию и истину и скры-

---

[1] Philip P. Wiener, Evolution and the Founders of Modern Pragmatism, p. 14.

[2] Там же, стр. 11.

вать это отрицание под маской нападок на теологию. Буржуазная философия была в состоянии втихомолку протаскивать религию через черный ход, потому что не существовало никакой науки, которая боролась бы с ней.

Это была формула, полностью отвечавшая историческим потребностям класса капиталистов, после того как он захватил власть и устремился в нескончаемую погоню за все большей и большей прибылью. Теперь необходимо было создать техническую теорию и метод, при помощи которых можно было бы напасть на материализм под прикрытием демагогических нападок на теологию. Теория должна была сформулировать буржуазное мировоззрение, а именно отрицание понятия всякой объективной необходимости, которая могла помешать желанию класса получать прибыли и всегда господствовать над миром. Метод должен был создать понятия классовой выгоды и классовой полезности в качестве суррогатов объективного научного исследования; необходимо было создать доктрину о том, что для достижения цели класса пригодны все средства.

Философские корни прагматизма

Не кто иной, как Чонси Райт, возвел мировоззрение капиталиста в теорию, которая была положена в основу прагматистского метода. Но он не изобрел ничего нового. Он позаимствовал все из классической философии Беркли, из теорий Джона Стюарта Милля, Иеремии Бентама и Александра Бэна — утилитариста, а также у Эрнста Маха, Авенариуса и Гельмгольца, которых В. И. Ленин разоблачил в «Материализме и эмпириокритицизме» как субъективных идеалистов берклеанского типа, рядящихся в новые одежды.

Основное положение Райта заключалось в том, что в природе и обществе не существует необходимости. Отвергая необходимость, он отрицал, что с необходимостью существуют законы движения во вселенной, что реальность имеет структуру, что развитие природы и общества подчиняется общим законам движения. Если нет объективной необходимости, наука не может раскрыть то, что не должно быть раскрыто. Поэтому то, что наука называет законами движения и развития, было, по Райту, лишь привычками человеческого поведения.

Все члены Метафизического клуба были обязаны Райту тем, что он подчеркивал положение *об отсутствии необходимости*. Это, по крайней мере, наполовину разрешило стоявшую перед ними проблему. О том, что некоторые члены Метафизического клуба полностью осознавали, чем они обязаны Райту, свидетельствует предложение отметить его память, сделанное Пирсом Джемсу вскоре после смерти Райта в 1875 г. Пирс писал Джемсу: «Он заслужил того, чтобы мы о нем помнили всегда, ибо он много сделал для каждого из нас. Я имею в виду вас, Фрэнка Эббота и себя» [1]. О том, что сделал Райт для всех членов Метафизического клуба, один из них, Оливер Уэнделл Холмс, пятьдесят лет спустя после смерти Райта писал следующее: «Чонси Райт, почти забытый философ, достойный этого звания, учил меня в дни моей молодости, что я не должен говорить *о необходимости* во вселенной, что мы не знаем, является ли необходимым что-нибудь, или нет» [2]. Отрицание необходимости последовательно проходит через все работы Пирса, Холмса, Фиске и Джемса. Как указывал сам Райт, «не *действительное* предопределение или необходимость проявляется в действительности везде во вселенной, а повторяемость явлений» [3]. Чтобы рационализировать это отрицание объективной необходимости, он должен был обратиться к английскому эмпиризму и особенно к Беркли. Райт вынужден был считать предметом всей науки только *факты,* а не законы. Ему необходимо было свести эти факты к полезным практическим инструментам, которые имеют значение для «частных благ или целей в человеческой жизни» и не касаются проблемы объективной истины. «Подлинная наука, — писал он, — рассматривает только вопросы о фактах; если факты установлены и, насколько это возможно, освобождены от моральных предубеждений, тогда практическая наука определяет, имея в виду эти факты, какими могут быть наши чувства и правила поведения. Но у практической науки не больше присущих ей постулатов, чем у спекулятивной науки.

---

[1] См. Philip P. Wiener, Evolution and the Founders of Modern Pragmatism, p. 41—42.

[2] Там же, стр. 174.

[3] «Letters of Chauncey Wright», ed. James B. Thayer, Cambridge, Mass., 1878, p. 111.

Ее основные мотивы — это частные блага или цели в человеческой жизни»[1]. Основой основ науки является не соответствие ее постулатов объективному материальному миру, а просто практические результаты. «Факт» бывает не подлинным или ложным, а только полезным или бесполезным для человеческой жизни.

По Райту, наука есть наука об объектах познания, а объекты познания — умственные состояния. Это — чистый субъективный идеализм, чистое берклеанство, как было хорошо известно Райту. В письме к Эбботу в 1868 г. Райт так отвечал на вопрос, поставленный перед ним Эбботом: «Во-вторых, вы удивили меня, спрашивая, не является ли идеализм «полным отрицанием объективной науки?»... В положительной науке или в изучении явлений и их законов нет ничего, чему противоречил бы идеализм (см. Беркли). Астрономия, подобно другой теории, точно такая же реальная наука, как и верное объяснение явлений и их законов, если сами явления — это лишь умственные состояния»[2].

Эббот был, конечно, прав. Идеализм Райта — Беркли представляет собой «полное отрицание объективной науки». Но Райт пытается прикрыть этот неоспоримый факт тем, что проводит различие между «феноменами и ноуменами». «Феномены» означают действия на человеческое существо, а именно объект — это то, что познается или применяется нами. Таким образом, феноменальный объект считается лишь умственным состоянием. Так как в этом заключается все то, что может быть познано, оно становится простой догадкой, которая кладется в основу «реального» объекта, вещи-в-себе, ноумена, находящегося по ту сторону умственного объекта.

Таким образом, для идеалиста наука есть наука об умственных объектах, о феноменах, а не о материальных объектах, не о реальных объектах, как это считает материалист. Согласно этой односторонней, реакционной точке зрения, все, что́ человек может познать, — это его собственные идеи, умственные объекты или умственные состояния, которые существуют лишь в его сознании. Райт выразил эту точку зрения совершенно ясно в том же письме к Эбботу, говоря о том, «что, соответственно важному

---

[1] «Letters of Chauncey Wright», p. 111—112.
[2] Там же, стр. 132.

положению позитивизма — положению об относительности познания,— единственными объектами, непосредственно познаваемыми нами в действительности, являются умственные состояния, действия в нас, которые мы приписываем, согласно их связям, или *я*, или внешнему миру и которые мы уже не в состоянии познать» [1].

В этом заключается сущность теории, на которой основывается прагматизм. Это — отрицание науки через отрицание «внешнего мира». Если наука представляет собой лишь науку об «умственных состояниях», об «объекте», когда он воздействует на человека, то нет никакой возможности для объективного познания, т. е. познания внешних материальных объектов такими, какими они существуют независимо от сознания и опыта. Теория эволюции сводится, таким образом, к простой полезной организации умственных состояний, и речь может идти не о том, что она истинна или ложна, а лишь о том, что она как идея так или иначе действительно полезна или удобна тогда, когда ведет к «частным благам или целям в человеческой жизни».

Субъективно-идеалистическая, позитивистская теория является техническим рационализированием отрицания буржуазией существования необходимости в мире, в жизни и в обществе. Законы развития земного шара, законы развития организмов, законы развития общества лишены объективного значения, значения истины и являются только многочисленными полезными образами организованного человеческого опыта. Это освобождает буржуазию от необходимости мыслить и действовать, руководствуясь принципами, и расчищает путь для ее доктрины выгоды.

Субъективно-идеалистическая теория, позаимствованная Райтом у Беркли, Юма и английских эмпириков, также развивает приемы ложных нападок на всякую метафизику. Ибо если идеи в человеческой голове не соответствуют внешнему объекту, то идеи бога, бессмертия души, акта творения, внешнего божественного морального закона и прочее также не имеют объективного значения и вместе с другими идеями являются только полезными образами организованных умственных состояний. Они представляют собой такие идеи, которые «работают» для

[1] «Letters of Chauncey Wright», p. 131.

определенных целей. Именно приемы ложных нападок и беспокоили теолога Эббота. Он беспокоился потому, что принимал всерьез то, что в действительности было только маскировкой основной цели нападок на науку и материализм. Райт убедил его, заявив, что «практические соображения являются на самом деле основой веры в доктрины теологии» [1]. В сущности Райт объяснил Эбботу, что единственным способом, при помощи которого теология и религия могли сохранить влияние на народ, является устранение науки как действительного средства познания реального мира. Подобным способом можно было восстановить суеверие, не опасаясь вызова со стороны научной теории.

Уже к 1867 г. Райт подготовил почву для формулировки прагматистского метода выгодности средств и цели. Именно эту точку зрения, устраняющую при помощи субъективно-идеалистической позитивистской теории понятие необходимости вместе с ее рационалистическим объяснением, Райт изложил членам Метафизического клуба.

В то время как техническая *теория* прагматизма, позитивистский отказ от понятия необходимости, обоснование субъективного идеализма были заимствованы у английского эмпиризма, техническая формулировка прагматистского *метода* заимствована главным образом у немецкого идеализма, в особенности у Иммануила Канта, а также у утилитарианизма Александра Бэна. Так, именно Пирс познакомил членов Метафизического клуба с кантовской концепцией практического разума, а Николай Сент-Джон Грин — с учением Бэна.

В заключительных главах своей «Критики чистого разума» Кант указывал, что если вы не знаете, на чем основывать действие, но должны действовать, то в этом случае действие может основываться только на *вере*. Иными словами, если перед вами поставлена цель или задача, но вы не знаете, какие средства неизбежно приведут к ней, вы должны поступать согласно прагматистской вере; у вас один выход — *верить* в то, что при помощи определенных средств будет достигнута данная цель. Вот кантовское определение прагматистской веры: «Врач должен что-либо сделать для больного, находяще-

[1] «Letters of Chauncey Wright», p. 133.

гося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает проявления ее и, если не находит ничего более подходящего, судит, что это чахотка. Его вера даже в его собственном суждении имеет чисто случайный характер, другой, быть может, правильнее угадал бы болезнь. Такую случайную веру, которая однако лежит в основе действительного применения средств для известных действий, я называю *прагматическою верою»* [1].

Для Канта существовали способы познания с уверенностью, и поэтому прагматистская вера была для него не единственной основой действия. Однако для членов Метафизического клуба с их формулировкой классового мировоззрения и образа мышления положение было иное. В их формулировке утверждается, что в мире нет *никакой необходимости* и в действительности нет никакого объективного мира, следовательно, не может быть *никакой уверенности* в познании и фактически никакого познания. Таким образом, прагматистская теория сделала метод прагматистской веры единственно возможным методом. То, что у Канта было исключением, для прагматистов стало твердым правилом. Вместо познания как основы для действия людям навязывается вера. Прагматизм в действительности является возвратом к прежним формам невежества, восстановлением суеверия.

Именно эта кантовская доктрина явилась тем вкладом, который внес Пирс в техническую формулировку буржуазной философии в Соединенных Штатах. Но прагматистская вера в сочетании с берклеанским субъективным идеализмом представляет собой нечто такое, что профессиональная философия не видела прежде.

Прагматистская вера Канта, основывающаяся на субъективном идеализме Беркли и выступившая в форме прагматизма, стала технической, писаной философией, которая наиболее соответствовала мировоззрению и образу мышления растущего класса капиталистов-монополистов Соединенных Штатов.

О характере умонастроения членов Метафизического клуба Пирс писал позднее следующее: «Тип нашего умонастроения был решительно английским. Я, один из членов этого клуба, решил рассматривать философию с точки

---

[1] Иммануил Кант, Критика чистого разума, Петроград, 1915, стр. 450.

зрения Канта, а мои идеи даже приобрели британский акцент» [1].

Короче, Кант стал берклеанцем, а Беркли — кантианцем. Этот брак длится вот уже восемьдесят лет.

С прагматистским методом веры в средства для достижения поставленной цели членов Метафизического клуба познакомил Николай Сент-Джон Грин. Он постоянно утверждал, что определение Бэном веры было в высшей степени подходящим. Вера определялась как «то, при помощи чего человек подготавливается к действию». Пирс писал о Грине: «В особенности он часто доказывал, насколько важно использовать определение Бэном веры как «того, при помощи чего человек подготовливается к действию». Прагматизм является не больше, чем выводом из этого определения; так что я склонен считать Грина дедушкой прагматизма» [2]. Кант и Пирс указывали, что без знания действие может быть основано на прагматистской вере. Теперь Грин и Бэн отмечали, что вера есть «то, при помощи чего человек подготавливается к действию». Эта доктрина вместе с пирсо-кантианской доктриной прагматистской веры и райто-берклеанской доктриной субъективного идеализма завершила техническую подготовку, необходимую для создания философии капиталистического класса Соединенных Штатов, для разработки официальной философии прагматизма. Задача дать синтез всех этих элементов впервые выпала на долю Пирса.

---

[1] Philip P. Wiener, Evolution and the Founders of Modern Pragmatism, p. 19.

[2] Там же.

II. ЧАРЛЬЗ С. ПИРС. ТРИ МЕТОДА ПРАГМАТИЗМА

Мы уже видели, какие экономические, политические и интеллектуальные условия предшествовали и подготовили почву для появления пирсовой формулировки прагматистской философии. Обратимся теперь к двум статьям Пирса, опубликованным в «Популяр сайенс мансли» в 1878 г.

Первая из них называется «Внедрение веры». Смысл заголовка этой статьи для нас ясен. Если не существует такой вещи, как знание, и если люди должны действовать потому, что им необходимо жить, то вера является единственно возможным основанием для такого действия. Но как могут люди знать, во что им верить? Они не могут *знать* этого, и, следовательно, проблема состоит в том, как внедряется вера в народе. Очевидно, это важный вопрос для правящего класса. Каким же образом *подлинная* вера может внедряться в народе? Как мы ниже увидим, именно этот вопрос представляет собой центральный пункт рассуждений Пирса. Второстепенным является вопрос о том, как можно предохранить народ от доверия к *ложной* вере. Ложными верованиями в глазах экономически господствующих элементов умирающей системы являются те, которые представляют собой не просто верования, но большей частью также и истины. Таким образом, поставленная проблема превращается в проблему, как предохранить народ от доверия к истинам науки, как естественной, так и общественной. Обе эти проблемы рассматриваются в указанных нами статьях Пирса, вторая из которых называлась «Как сделать наши идеи ясными». Ниже мы увидим, что Пирс вполне преуспел в том, как сделать *свои* идеи ясными.

В своих статьях Пирс занимался не проблемой позна-

ния и незнания, а проблемой «чувства сомнения и чувства верования». «Наши верования, — пишет он, — руководят нашими желаниями и формами наших действий», а сомнения сдерживают их. Руководством к действию является не теория, а вера. В этом случае проблема заключается в том, как внедрить веру. Но что такое вера? Вспомним определение веры, данное Бэном и Грином: «Вера есть то, при помощи чего человек подготавливается к действию». Пирс вносит в это определение новую незначительную поправку. Он заявляет, что вера представляет собой «привычку», определяющую действие. Вера — это привычка действовать определенным образом, а сомнение — разрыв такой привычки. «Сущность веры, — говорит Пирс, — заключается в выработке привычки» [1]. Это — выработка «какой-либо привычки, которая будет определять наши действия» [2]. Сомнение разрывает привычку и «заставляет бороться за то, чтобы достигнуть состояния веры» [3]. Эта борьба за переход от сомнения к вере происходит таким образом, что привычка может привести к действию, которое Пирс называет «исследованием» или «мышлением». Функцией мышления является не достижение знания, а только «создание мнения», «внедрение веры» [4]. «Выработка веры, — пишет Пирс, — представляет собой единственную функцию мышления» [5].

Теория истины Пирса

Что такое истина? На этот вопрос нельзя дать ответа. То, во что верят, и есть то, что считают истиной. Сказать, что мы должны верить только истине, — значит сказать, согласно Пирсу и прагматизму, просто бессмыслицу. Это — круг или тавтологическое рассуждение. Ибо для нас истина есть то, во что мы верим, а то, во что мы верим, и есть истина. Так, Пирс говорит: «Следовательно, единственным объектом исследования является создание мнения. Мы можем полагать, что для нас этого недостаточно, и пытаемся создать не просто мнение, а истинное мнение. Но подвергните эту фантазию

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 41.
[2] Там же, стр. 15.
[3] Там же, стр. 16.
[4] Там же.
[5] Там же, стр. 38.

проверке, и она окажется неосновательной, ибо стоит нам добиться твердой веры, как мы полностью удовлетворяемся независимо от того, какова была вера — ложная или истинная...» [1] Превращение мнения в веру является целью мышления. Мы можем назвать это «истиной», если нам желательно, но это будет лишь использование синонима. Говорить об «истинной вере» просто излишне, так как оба термина имеют одинаковый смысл. Вера есть «истина» и «истина» — вера, а вера — это привычка к действию. Следовательно, «истина» — ни больше ни меньше, как привычка к действию. Противоположность веры представляет собой сомнение. Но вера есть «истина»; следовательно, противоположность «истины» — не ложь, а сомнение. Функция мышления или исследования состоит в том, чтобы покончить с борьбой между сомнением, с одной стороны, и верой, привычкой и действием — с другой.

Внедрение веры означает внедрение привычки к действию, а это является функцией исследования, научного или какого-либо другого.

«Положение о том, что создание мнения — единственная цель исследования, — говорит Пирс, — представляет собой весьма важное положение». К этому положению можно относиться как угодно, но его значение не следует преуменьшать. Это действительно весьма важное положение, ибо оно выражает категорический отказ от подлинной функции научного исследования, а именно от раскрытия объективной истины. В нем содержится полное отрицание научной теории и истины, отказ от всякой возможности отражения в сознании законов развития объективной материальной природы и общества. Это положение *действительно* важно, ибо в нем полностью раскрывается реакционность, порочность этого учения. Например, если группа людей убедилась в том, что она верит лжи шовинизма белых, то шовинизм белых оказывается истинным, хотя наука и история доказывают, что их вера основана на лжи, что она не соответствует никакому объективному факту.

Сам Пирс на последних страницах цитируемых нами двух статей продемонстрировал, насколько ошибочна и

---

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 16.

реакционна его доктрина; идя далее, он развивает три метода «внедрения веры» или «создания мнения».

Метод устойчивости

Первый метод Пирс называет «методом устойчивости». Подлинной сущностью этого метода является то, что, поскольку не существует никакого действительного познания или истины, каждый может верить во все то, во что ему желательно верить. Ибо нет ничего, что могло бы доказать ошибочность его веры; нет ничего, что могло бы показать, что его вера не истинна. Если вера есть основная цель мышления и если нет такой вещи, которая была бы истинной или ложной, что в таком случае может помешать каждому верить во все то, во что он *желает верить?*

С точки зрения прагматиста, единственным возможным критерием метода устойчивости является то, в действительности ли он успешно применяется, служит ли он нам для внедрения веры. Если данный метод служит нам или если он служит нам во всех случаях, когда мы его применяем, то это значит, что он так же хорош, как и всякий иной метод. Философия дала обозначение этому роду мышления, назвав его «волюнтаризмом». Это — доктрина, утверждающая, что если вы достаточно упорно верите в то, во что вам желательно верить, то оно будет существовать для вас. Волюнтаризм есть логический, конечный продукт прагматистского метода. Пирс охарактеризовал его следующим образом: «Если создание мнения — единственный объект исследования и если вера по своей природе — привычка, то почему бы нам не добиваться желаемого результата, давая какой угодно ответ на любой вопрос, который мы сможем вообразить, и постоянно повторять его, останавливаясь на всем том, что может вести к этой вере, и научиться отворачиваться с презрением и ненавистью от всего, что может нарушить эту веру» [1].

Он допускает далее, что если такой метод позволяет достигать цели, то нет ничего, что могло бы ему противоречить. «Человек может прожить всю жизнь, систематичéски отбрасывая все то, что способно изменить его

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 17—18.

мнения, и если только он достигает цели... то я не знаю, что можно сказать против такого образа действий. Было бы эгоцентрической дерзостью возражать, что его образ действия иррационален, ибо это означало бы лишь одно: сказать, что его метод создания веры — не наш метод... Предоставьте же ему думать так, как ему нравится»[1].

Мнение или вера какого-либо лица так же полезны, как и мнение или вера любого другого, ибо не существует никакой истины. Вышеприведенное заявление свидетельствует о признании полного банкротства прагматизма. Теперь нам становится ясно, что прагматизм открывает путь ко всяким суеверным, обскурантистским представлениям и не имеет основы для борьбы с ними. Он будет — и это неизбежно — принимать все в том случае, если оно служит кому-нибудь — некоторой группе или некоторому классу. Верьте в то, что полезно, ибо нет ничего, что может опровергнуть это или доказать, что вы ошибаетесь.

Лично Пирс питал отвращение к волюнтаристскому методу устойчивости. Сам *он* никогда бы не воспользовался этим методом. Пирс был интеллигентом, ученым. Он пишет об этом методе неискренно. Однако это не имеет никакого значения. *Имеет* значение тот факт, что прагматистская философия признала данный метод наряду с двумя другими методами, которые являются еще более антинаучными, так как прагматистская философия не может бороться с невежеством и суевериями, даже если бы она желала этого. Но если метод устойчивости служит для внедрения веры, то кто может отказаться от него? Конечно, ни Пирс, ни прагматизм, ни класс капиталистов. Все они заинтересованы и в невежестве и в суеверии.

Для Пирса и прагматизма только одно обстоятельство устанавливает предел действенности воли к вере во все, во что желательно верить: эта вера не всегда служит. Она превращается в сомнение потому, что одни индивидуумы встречают других — тех, кто не разделяет их убеждений. Это приводит к колебаниям, которые могут нарушить привычку к действию, являющуюся верой. Только неудача может ограничить использование метода устойчивости. А повторяющиеся неудачи приводят к

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 19.

необходимости использовать более эффективный метод, который бы не ограничивался индивидуумом, а служил делу внедрения веры в обществе. Метод устойчивости ведет к сомнению, которое можно устранить только путем внедрения скорее социальной веры, чем индивидуальной. «Таким образом,— доказывает Пирс,— проблема о том, как внедрить веру, превращается в проблему о том, как внедрить веру не только в индивидууме, но и в обществе» [1].

Второй и третий методы внедрения веры представляют собой методы внедрения ее в обществе. Один из них предназначен для внедрения веры в широких массах народа и назван Пирсом «методом авторитета»; второй — для немногих избранных, для интеллигенции и назван иронически «научным методом».

Метод авторитета

Метод авторитета является политическим внедрением убеждений, поддерживаемых организованной силой и насилием государства. Описание Пирсом этого метода напоминает о великих политических схватках, имевших место в период между 1860 и 1878 гг.: выступления против аболиционистского движения, рабочие забастовки 70-х годов, жестокое подавление их, а также суды Линча против поднимающегося негритянского народа на Юге. Оно также проливает свет на такой сравнительно второстепенный вопрос, как вопрос о том, сознавали ли ранние создатели прагматизма то, что фактически ими делалось.

Вот как описывает Пирс процесс внедрения веры посредством метода авторитета:

«Пусть действует воля государства вместо воли индивидуума. Создадим институт, который будет иметь своей целью обращать внимание народа на правильные доктрины, постоянно повторять их и прививать их молодежи и в то же время быть в состоянии выступать против изучения, защиты или выражения противоположных доктрин. Устраним из человеческих представлений все возможные причины духовных изменений. Будем держать их в состоянии невежества, чтобы они не могли

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 20.

получить некоторые возможности думать иначе, чем это они делают. Направим их страсти в определенную сторону, чтобы они относились к частным и необычным мнениям с ненавистью и ужасом. И тогда мы заставим молчать в страхе всех тех людей, которые отвергают установленную веру. Побудим народ отворачиваться от таких людей, мазать их дегтем и обваливать в перьях, установим инквизицию над образом мышления подозрительных людей, а когда будет установлена их виновность в том, что они придерживаются запрещенных верований, подвергнем их достойному наказанию. Если и тогда не будет достигнуто единство мышления, то остается применить испытанный способ создания единого мнения в стране — всеобщее избиение всех тех, кто не мыслит должным образом.

Если власть почувствует в этом потребность, пусть она составит перечень мнений, с которыми человек даже наименее независимого образа мышления не может соглашаться, и потребует от верных себе людей принятия всех этих положений, с тем чтобы оградить их — так решительно, как это возможно, — от влияния остального мира» [1].

Можно подумать, что Пирс предлагает метод авторитета с целью осмеяния и отрицания его. Но такое представление свидетельствовало бы о полном непонимании и недооценке характера и роли прагматизма как сформулированной философии класса капиталистов. Если внедрение веры — единственная функция мышления и если этот террористический метод авторитета является эффективным в деле внедрения веры, если, одним словом, он «работает»,— тогда нет иных критериев, таких, как истина, прогресс и мораль, которые могли бы дать основу для его отклонения.

Для прагматизма и класса капиталистов этот метод представляет собой не только вполне приемлемый, но и наилучший метод, как об этом свидетельствует чрезвычайно успешное применение его в прошлом. Здесь мы видим явную порочность этой философии. Прагматизм с самого своего зарождения содержал в себе в потенции все необходимое для того, чтобы стать философией фашизма.

---

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 20—21.

Хотя Пирс и не говорит этого в статье, однако он мог питать отвращение к методу авторитета; возможно, он лично и не защищал бы его. Но на практике Пирс, разумеется, никогда не протестовал против использования этого метода буржуазией. Это полностью согласуется с его философией, ибо, опираясь на такую принципиальную основу, какую давал ему прагматизм, мог ли он подать голос протеста или вести борьбу?

В вышеуказанных статьях Пирс, далекий от порицания или отречения от метода авторитета, лишь восхвалял и превозносил его. Он сравнивал этот метод с методом устойчивости, причем, как можно было бы ожидать, единственной основой для такого сравнения является относительная степень успеха, достигаемая каждым методом. Пирс отмечает: «Давая оценку этого метода внедрения веры, который можно назвать методом авторитета, необходимо в первую очередь признать его неизмеримое интеллектуальное и моральное превосходство над методом устойчивости. Его успех пропорционально значительнее, и он, действительно, всегда приводит к более величественным результатам» [1]. Метод авторитета превосходит метод устойчивости в интеллектуальном и моральном отношении потому, что он более успешно применяется в деле внедрения веры. Единственным «принципом» как морали, так и мышления является выгода, а именно успех в деле достижения цели. Цель, внедрение веры оправдывает любое средство.

Пирс признавал классовый характер метода авторитета. «Где имеется аристократия,— писал он,— или цех, или какая-нибудь ассоциация известного рода людей, чьи интересы зависят или предполагается, что зависят от определенных планов, там мы неизбежно обнаружим некоторые черты этого естественного продукта социального чувства» [2]. Опора правящего класса на метод авторитета является не только естественной, но и неизбежной, и нет ничего, что может опровергнуть такое положение вещей. Так, когда прагматизм находит удобным, он оперирует терминами естественной необходимости и забывает о том, что в основу его положен тезис, согласно которому нет такой вещи, как необходимость или неиз-

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 21.
[2] Там же.

бежность. Терроризм правящего класса — неотъемлемая часть природы вещей, так что и народ должен подчиняться ему. Применение метода авторитета всегда сопровождается жестокостью, а часто и зверством, но это «естественно». «Жестокость,— писал Пирс,— всегда сопровождает эту систему, и когда она последовательно проводится в жизнь, то превращается в наиболее ужасное зверство в глазах каждого разумного человека» [1]. Безжалостность, жестокость и зверство являются «естественными продуктами» того факта, что «правящие круги общества не видят необходимости в том, чтобы поступаться интересами их общества ради милосердия. Естественно поэтому, что взаимопонимание и братство [по-видимому, в «интересах их общества». — *Г. У.*] должны создавать таким образом наиболее безжалостную власть» [2]. Взаимопонимание и братство класса для себя *естественно* заставляют его обходиться без милосердия и вместо этого опираться на безжалостную власть.

С прагматистской точки зрения, метод авторитета является лучшим методом внедрения в сознание людей верований, угодных правящему классу. Этот метод лучший потому, что наиболее успешно применяется. Это такое средство для достижения цели, которое служит нам наиболее эффективно. Как указывает Пирс, «для подавляющего большинства людей и не существует, может быть, лучшего метода, чем этот. Если их самый высший импульс состоит в том, чтобы стать интеллектуальными рабами, то они должны оставаться рабами» [3]. И прагматизм является именно такой философией, которая содействует утверждению рабства — экономического, политического и идеологического.

Пирс рассматривал метод авторитета не как нечто, применяемое спорадически, а как нормальное и *необходимое* условие общественного бытия. Этот метод всегда должен руководить массами. «Метод авторитета,— сказал Пирс,— будет всегда руководить человечеством». И он добавлял: «Те, кто владеет различными формами организованной силы в государстве, всегда будут убеждены в том, что опасное мышление следует подавлять

---

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 21.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 22.

известным образом». Пирс делает вывод: «Метод авторитета является дорогой к миру»[1]. Из сказанного очевидно, что «мир» здесь является эвфемизмом подчинения народа и препятствия для прогресса.

Метод авторитета и метод устойчивости — две стороны одной и той же медали, они дополняют друг друга. Воля к вере подготавливает путь для веры, основывающейся на авторитете и терроре.

Оба метода основаны на теории, отрицающей положение о том, что функцией мышления является достижение знания и истины, и подменяющей это положение другим положением, согласно которому единственная функция мышления состоит во внедрении веры. Прагматизм — философия, выражающая и удовлетворяющая потребности империалистов Соединенных Штатов. Ибо, подменяя научное раскрытие истины внедрением веры, прагматизм подготавливает тем самым почву для массового распространения лжи. При помощи этой лжи, запугиваний и террора империализм пытается заставить народ поверить, будто война — это мир, а насилие полицейского государства — демократия. Два метода Пирса — методы устойчивости и насилия — это интеллектуальное отражение и оправдание действительных методов, применяемых империализмом. Внедрение веры — единственная цель империалистической идеологии; философия прагматизма — ее рационализирование.

Научный метод

В двух первых методах Пирс открыто и нагло защищал обскурантизм, необходимый правящему классу. Но в третьем и последнем методе он уже пытается скрыть сущность того, что защищает. Он обращается к демагогии. То, что он считает «научным методом», предназначено для того, чтобы внушить, будто некоторые верования действительно можно назвать «истинными или ложными». Мы считаем, что именно здесь отбрасывается маскировка характера и роли прагматистской философии.

Пирс вовсе не заявляет, что «научный метод» для внедрения истины когда-либо должен быть делом масс. Напротив, он предназначается для интеллектуального

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 28.

меньшинства, элиты, которая не удовлетворяется грубыми методами устойчивости и авторитета. «Научный метод» предназначен для тех, кто путешествует и читает и таким образом узнает, что существуют верования, отличные от тех, которые распространены в их эпоху и в их стране. Этот опыт приводит к сомнению и, следовательно, к торможению действия. Но правящий класс требует, чтобы интеллигенция также была готова мыслить и действовать «правильным образом», так что для них необходим иной метод внедрения веры. Для таких исключительных индивидуумов «необходимо найти метод, при помощи которого наши верования вызывались бы не человеческим, а неким внешним постоянством, чем-то таким, на что не оказывает влияния наше мышление» [1].

На первый взгляд кажется, что третий метод внедрения веры — внедрения веры среди интеллигенции — будет объективным, основанным на научной теории и истине как отражении независимой от нас реальности. И это именно то, что Пирс хотел нам внушить. Мы должны остерегаться этой маскировки, за которой скрывается прагматистский обскурантизм. Пирс собирался *говорить* о «науке», об «истине» и даже о «реальности».

Таким образом, Пирс говорит о вере, внедряемой «научным методом» при помощи «некоего внешнего постоянства, чего-то такого, на что не оказывает влияния наше мышление». Это звучит почти как научный материализм, почти как признание объективного мира и его отражения в человеческом сознании. Но Пирс идет дальше, развивая свою мысль: «Наше внешнее постоянство не было бы внешним в нашем смысле, если бы оно было ограничено в своем влиянии на одного индивидуума» [2]. Заметьте, что он говорит о «внешнем *в нашем смысле*» и потом добавляет «если бы оно было ограничено в своем влиянии на одного индивидуума». Уже в одной этой фразе мы находим ключ к разгадке увертки, которой он пользуется. Увертка — основное в формуле Пирса, скрывающей тот факт, что его философия является отрицанием внешней реальности. В этом заключается для него выход из так называемого эгоцентрического затруднения, которое состоит в том, что мир есть только «мой» опыт.

---

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 25.
[2] Там же.

Пирс, повидимому, хочет сказать, что мир — это не *мой* опыт, а *наш*. Таким образом он хочет заставить нас думать, будто он нападает на субъективный идеализм и отвергает его, а именно, что существовать значит быть воспринимаемым мной. Однако в действительности он только вносит незначительное изменение в старую форму субъективного идеализма, утверждая, что *существовать значит быть воспринимаемым нами*. Пирс говорит, что мир есть не *мое* творение, а *наше* творение. Сущность его формулы заключается в подмене индивидуального или персонального солипсизма солипсизмом общечеловеческим [1].

Легко видеть, что от простой замены слова «я» словом «мы» или слова «мой» словом «наш» мир вовсе не становится независимым от человеческого опыта. Сказать, что мир есть мой опыт или что он — наш опыт,— значит в обоих случаях отрицать объективность реального мира. В том и другом случаях не существует никакого объективного материального мира и, следовательно, никакого отражения его в сознании, никакого метода проверки истинности или ложности наших идей при помощи того, соответствуют ли они объективной реальности.

С точки зрения материализма и науки, человеческий или общественный солипсизм так же похож на персональный солипсизм, как похожи друг на друга две горошины. Оба старательно ниспровергают науку, теорию и истину путем отрицания объективной реальности. Следовательно, в «научном методе», как и в других методах прагматизма, верования будут внедрены не путем обращения к познанию, истине или реальности. Раз этот шаг сделан, то «научный метод» должен, подобно двум первым, свестись к волюнтаризму и к вере в то, во что каждому желательно верить.

Противоположностью субъективного идеализма с его первичностью ощущения, опыта, идеи или веры является позиция научного материализма, науки и «наивного» человечества: имеется объективный материальный мир, существующий независимо от сознания, мир, которому соответствуют, если они истинны, ощущения, опыт, идеи и убеждения. В этом заключается теория отражения материализма и марксизма.

[1] Солипсизм есть философская точка зрения, согласно которой существует только *я*, а все остальное, включая и других людей, не существует объективно, а является творением моего сознания.

О формуле Пирса, скрывающей субъективный идеализм с его эгоцентрическим, солипсистским затруднением, писал Джон Дьюи 50 лет спустя: «Это — прагматистский выход из эгоцентрического затруднения» [1]. Формула Пирса является в то же время и формулой Дьюи. Ни Пирс, ни Дьюи не могли избежать субъективно-идеалистического взгляда на вселенную как на созданную *я* или человеком. Все, что они могли сделать,— это попытаться замаскировать вырождение своего мышления.

Посмотрим, как Пирс пытается скрыть действительный смысл своей формулы. Этот «научный метод» включает в себя два основных прагматистских понятия: 1) принцип прагматизма и 2) определение «реальности» и «истины».

Чтобы увидеть, как Пирс пытается скрыть свою позитивистскую теорию, необходимо вернуться к тому, что Джемс назвал «принципом прагматизма», который рассматривался нами в начале настоящей главы: объект представляет собой те следствия, которые он вызывает в нас через наши ощущения. Так, Пирс говорит: «Наша идея чего бы то ни было *есть* наша идея чувственных следствий» [2]. Но чувственные следствия известны нам только через вырабатываемые ими привычки. Таким образом, значение объекта заключается в чувственных следствиях, а чувственные следствия ведут к привычке действия, являющейся верой. Значение вещи и есть, следовательно, та вера, которую она вызывает. Или, иными словами, «то, что мы имеем в виду под вещью,— только те привычки, которые она прививает нам» [3].

Например, если речь идет о значении «страха», то, применяя прагматистский метод, его определяют тем, как он служит на практике. Это означает то, каким образом страх воздействует на способ действия человека. Этим способом действия может быть холодный пот, остолбенение, бегство и т. д. Страх определяется не как реакция на нечто в объективном мире, вызывающее страх, например безработица, бедность, болезнь, полицейские жестокости или линчевание, а как чисто субъективное явление. Страх есть то, что через привычки

[1] John Dewey, The Pragmatism of Peirce (см. «Chance, Love and Logic», p. 308).
[2] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 45.
[3] Там же, стр. 43.

к действию в форме верований приводит ощущение к выражению страха. Действительно, Уильям Джемс в своей работе по психологии развивает именно эту «теорию» природы эмоций. Полезность такого рода теории для правящего класса совершенно очевидна.

«Принцип прагматизма» является ядром «научного метода» Пирса. Несмотря на то, что сам принцип основан на отрицании объективного материального мира и истины, Пирс, тем не менее, использует его для отрицания их существования.

Значение «реальности» и «истины» у Пирса

Стремясь создать для интеллигенции этот «научный метод», «при помощи которого верования вызываются... неким внешним постоянством», Пирс тем самым дал ключ к общечеловеческому солипсизму, который, как он полагал, освободит его от эгоцентрического затруднения. Пирс идет дальше и говорит о внешнем: «Обязательно существует нечто, которое воздействует или может воздействовать на каждого человека» [1]. Он тут же разъясняет, что внешнее означает не независимое от человеческого опыта, а зависимое от него. Оно означает нечто, которое воздействует не только на меня, но также и на других.

Чтобы внедрить веру, Пирс преподносит нам «фундаментальные гипотезы» «научного метода» следующим образом: «Существуют реальные вещи, свойства которых совершенно независимы от наших мнений о них... мы можем установить при помощи рассуждений, что вещи действительно существуют, и каждый человек, если он обладает достаточным для этого опытом и умом, придет к единственно правильному заключению» [2]. На первый взгляд может показаться, что мы заблуждаемся в отношении Пирса. Ведь Пирс говорит здесь о реальности, истине и «о вещах, свойства которых совершенно независимы от наших мнений о них». Однако посмотрим, что он имеет в виду под *реальностью* и *истиной*.

Понятие о реальности является основным понятием, потому что без нее не может быть такой вещи, как исти-

---

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 25.
[2] Там же, стр. 26.

на. Без реальности, независимой от мышления и опыта, идеи и теории не имели бы никакого внешнего объекта, которому они соответствуют, и истина была бы устранена.

Признавая, что понятие реальности имеет основное значение, Пирс отмечает сразу же после вышеприведенного места, будто «новое понятие, затронутое здесь, есть понятие реальности». Далее он говорит: «Могут спросить, как я узнаю о том, что реальность существует» [1]. Научный материализм отвечает на этот вопрос указанием на следующие два обстоятельства: во-первых, основной политической причиной постановки этой проблемы классом капиталистов является страх перед познанием и истиной в руках народа и особенно рабочего класса и, во-вторых, огромные достижения общественного труда в деле развития производительных сил, установления все большего контроля над природой и обществом являются абсолютно неопровержимым доказательством того, что люди познают реальность материального мира. Однако Пирс на свой же собственный вопрос отвечает каким-то загадочным заявлением, что «если исследование не доказывает существования реальных вещей, то оно не приводит, по крайней мере, и к противоположному выводу» [2]. Только на этом основании его можно назвать агностиком, который не знает, существует реальный мир или нет, и, следовательно, оставляет лазейку для идеализма и религии. Что же он имеет в виду под «реальностью»? Для выяснения этого вопроса необходимо продолжить наше исследование.

Пирс идет дальше, определяя реальное следующим образом: «Следовательно, реальное можно определить как то, свойства которого независимы от того, что о них мыслят». Это снова звучит материалистически; однако здесь есть «но». «Но, как бы ни было удовлетворительно такое определение,— говорит Пирс,— было бы величайшей ошибкой полагать, будто оно делает идею реальности совершенно ясной» [3]. Определение слишком ясное! Пирс должен идти дальше, чтобы выхолостить из него материалистическое содержание.

---

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 26.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 53.

Применяя общее правило прагматистского принципа к понятию реальности, он говорит: «Реальность, как и все другие качества, заключается в ощутимых, характерных действиях, производимых предметами, которые обладают этими качествами. Единственное действие вещей реального мира заключается в том, что они порождают верование, так как все ощущения появляются в нашем сознании под видом верования»[1]. Итак, реальность есть то, что создается людьми. Но действие — результат «привычки к действию». Таким образом, реальность — это привычка к действию. Однако привычка к действию есть, в свою очередь, по определению Пирса, вера. Следовательно, реальностью, согласно Пирсу, может быть все то, во что мы верим. Значит, все то, во что мы верим или что внедряется как вера, представляет собой реальность. *Реальное есть то, во что мы верим, а то, во что мы верим,— реально.* Таким образом, реальность, несомненно, зависит от человека, от его верований. Для человеческой природы она есть нечто внутреннее, а не внешнее. Обладать верой — значит иметь привычку к действию; следовательно, реальность есть привычка к действию. Мы поступаем так, как будто вещь реальна.

Итак, внедрение веры можно точно так же назвать внедрением реальности. Ибо вера и реальность, согласно Пирсу,— одно и то же. *Но для него некая вещь реальна потому, что мы верим в нее; мы не верим в нее потому, что она реальна.*

Этот вывод относительно реальности как веры тождественен методу устойчивости, за исключением одной небольшой детали. Словом «мы» подменено слово «я» метода устойчивости. Реальное есть то, во что *мы* верим, а не просто то, во что *я* верю. Это внедрение скорее общественной веры, чем личной.

Но каково различие между «научным методом» и «методом авторитета»? Оба внедряют общественную веру. Различие между ними — в том, что один основан на силе и насилии и является методом, «лучшим для масс», в то время как другой — на «рынке идей», на обмене идеями или верованиями, в процессе которого та или иная идея становится общей верой для всех, кто вникает в данный вопрос. То, во что верит большинство

[1] См. Марсель Эбер, Прагматизм, стр. 12—13.

людей, на интеллектуальном рынке считается истинным. *Критерием истины является вера большинства.* Это, конечно, не критерий истины, как его понимают материалисты и ученые. Под истиной мы имеем в виду то, что соответствует объективному миру независимо от того, признает ли большинство людей это истиной в данный момент.

Итак, для Пирса реальность есть то, во что *мыслящие* люди согласились верить после долгих размышлений и обмена мнений и после того, как они выяснили, совместимы ли одни верования с другими. Причем единственным вопросом является вопрос об их совместимости самих по себе и их непротиворечивости друг другу, а не об их соответствии или несоответствии объективной реальности.

Отрицание Пирсом реальности лежит в основе его отрицания истины. Можно было подумать, что, по его мнению, истина, подобно реальности, есть все то, во что мы фактически верим. Это была бы вера как привычка к действию. Все то, что «реально», является «истинным», а все то, что «истинно», — «реальным»; как «реальность», так и «истина» — все то, чему верят люди.

Что же в действительности говорит Пирс? «Истиной мы называем мнение, которому предназначено объединить, в конце концов, всех исследователей; объект же этого мнения и есть реальность. В этом заключается тот способ, при помощи которого я объяснил бы реальность»[1]. «Истина» есть то, чему предназначено быть предметом веры всех исследователей, а реальность — все то, что становится таким образом предметом веры. «Реальность» полностью зависит от человеческого сознания, а именно от веры, или, иными словами, от привычки к действию. Таким образом, «истина» не может иметь никакого значения, ибо не существует реальности, которой могли бы соответствовать идеи. Следовательно, «истина», «реальность» и сознание в форме верований представляют собой одно и то же. «Реальность» — отражение сознания, а не наоборот. Пирс считает, что мир сотворен сознанием, что сознание — не продукт мате-

[1] См. Марсель Эбер, Прагматизм, стр. 13. Последняя фраза переведена нами. — *Прим. ред.*

риального мира. Конечно, в этом заключается основная доктрина субъективного идеализма.

Пирс предвидел обвинение в том, что его понятие «реальность» субъективистское и противоречит его прежнему определению реальности, по которому она является «независимой от того, что кто-либо может думать о ней».

Пытаясь опровергнуть это обвинение, он полностью подтвердил его: «Однако могут сказать, что эта точка зрения прямо противоположна даваемому нами абстрактному определению реальности, так как соответственно ему свойства реального зависят, в конечном счете, от того, что о них думают. Но мы возразим на это: с одной стороны, реальность не обязательно должна быть зависимой от мысли вообще, она может быть зависимой только от того, что вы, я или любое ограниченное число людей могут думать о ней; с другой стороны, хотя объект, содержащийся в окончательном мнении, зависит от того, что представляет собой это мнение, тем не менее то, что представляет собой это мнение, отнюдь не зависит от того, что вы, я или всякий человек думает об этом» [1].

Это наиболее близко подходит к категорическому утверждению прагматиста о том, что реальность зависит от мысли вообще. Не может быть никакого сомнения в том, что Пирс хочет сказать. «Реальность» независима только от того, что вы или я можем о ней думать, однако она ни в каком смысле независима от мышления или сознания вообще. Она целиком и полностью зависит от человеческой веры и создается ею. Это самый грубый солипсизм. Человек создает вселенную, а не наоборот. Общественный солипсизм сам по себе является неуклюжей хитростью, ибо каким образом какой-нибудь индивидуум узнает, что существуют другие индивидуумы? На основе отрицания Пирсом реальности не может быть такого знания. Таким образом, индивидуум может только *верить,* что другие существуют. *Следовательно, общественный солипсизм суживается до личного солипсизма;* своим заявлением о «выходе прагматизма из эгоцентрического затруднения» Дьюи выдает себя с головой. Общественная или частная вера лишь кажется выходом из солипсизма, или, скорее, она является просто попыткой замаскировать субъективистскую точку зрения,

[1] Peirce, Chance, Love and Logic, p. 57.

прагматистский метод, ибо только так можно заложить основу для внедрения веры как средства, подменяющего подлинный научный метод. Отрицание истины, познания и науки расчищает путь для доктрины абсолютной выгоды в средствах и целях доктрины, согласно которой цель оправдывает применение любых средств.

Все три метода внедрения веры основываются не на существовании какой-либо реальности или истины, которые могут опровергнуть то, во что правящий класс считает удобным, чтобы верил народ. Так, Пирсу удалось сформулировать мировоззрение и образ мысли класса капиталистов, даже хотя он сам, может быть, и не думал о своем учении, как об ответе на вызов, брошенный эволюционной доктриной излюбленным доктринам теологии. Разрешая интеллектуальную проблему, он разрешил идеологическую проблему — дать техническую формулировку буржуазного мировоззрения как оружия борьбы против рабочего класса и его союзников.

Формулировка прагматизма, данная Пирсом, содержит в себе зародыш всех последующих его формулировок. Три метода внедрения веры исчерпали возможности прагматистского метода. Те, кто шел вслед за Пирсом, только разрабатывали тот или иной метод. Уильям Джемс из метода устойчивости развил волю к вере. Джон Дьюи из «научного метода» развил свой так называемый «инструментализм». И, наконец, метод авторитета является сейчас философией американского фашизма. Начиная со своего возникновения у Пирса, техническая формулировка прагматизма была хорошо приспособлена для осуществления любых грабительских целей класса капиталистов в эпоху империализма.

Но когда первая формулировка прагматизма появилась в двух статьях Пирса в 1878 г., то это событие осталось незамеченным и техническая философия бездействовала около 20 лет. После же того как философия прагматизма была вновь открыта Уильямом Джемсом в 1898 г., она начала свою эффектную карьеру. В своей книге «Прагматизм», опубликованной в 1907 г., Джемс дал обозрение исторической судьбы того, что он назвал «принципом Пирса, принципом прагматизма. В течение двадцати лет он оставался никем не замеченным, пока я в докладе, прочитанном перед философским кружком профессора Гауисона в Калифорнийском университете,

не воспользовался им и не применил его специально к религии. К этому времени (1898) почва была, повидимому, подготовлена для восприятия нового учения»[1]. Что же случилось в течение 20 лет, в годы между 1878 и 1898, что «подготовило почву» для созданной философии прагматизма? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к экономическим, политическим и идеологическим событиям, имевшим место в течение этих двух десятков лет.

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, изд. «Шиповник», СПБ, 1910, стр. 34—35.

III. ДЖОН ФИСКЕ. АПОЛОГЕТИКА В ОБЛАСТИ ИСТОРИИ

Будучи буржуазным идеологом, Уильям Джемс никак не мог понять, почему официальная философия прагматизма, выдвинутая Пирсом в 1878 г., оказалась мертворожденной, тогда как эта же философия, представленная им самим в 1898 г., распространялась подобно пожару в прериях. Подлинная наука об истории идей должна искать объяснения этого факта в изменении исторических условий. Какие же изменения в материальной и духовной жизни общества, имевшие место в этот период, подготовили «почву для воспринятия нового учения»?

За эти два десятка лет была установлена граница, был «освоен» континент, завоеван внутренний рынок, а индейцы в большей своей части уничтожены или загнаны в «резервации». Эпоха «свободной земли и движения на запад» миновала. Но наиболее глубокие, значительные и далеко идущие изменения произошли в экономической жизни нации. В результате огромного роста производительных сил общества домонополистический капитализм путем ожесточенной конкуренции достиг такой степени концентрации в трестах, что к исходу столетия стал уже иным капитализмом — монополистическим. Подобно этому, Соединенные Штаты к концу века вступили в полосу империалистических агрессивных войн, начав с «интервенции» на Кубе, приведшей к аннексии испанских колониальных территорий. Короче говоря, 1898 г. знаменует собой начало империализма.

К 1898 г. класс капиталистов с его монополистическими объединениями и полным контролем над государством был уже действительным господином экономической и политической жизни Соединенных Штатов. После победоносного окончания гражданской войны капитализм в течение трех десятилетий построил и укрепил эту

совокупную власть за счет трудящегося населения нации. До этого в истории никогда еще не было примера столь безжалостного ограбления континента господствующим классом, такого насилия над народом.

Но этот грабеж и насилие не прошли даром капиталистическим разбойникам. Они встретили сопротивление негров, фермеров и мелких хозяев. В последние десятилетия прошлого века было отмечено несколько самых жестоких в истории Соединенных Штатов классовых столкновений.

В общем эти двадцать лет были периодом быстрого развития монополистической концентрации, эксплуатации и угнетения трудящегося населения нации и острой классовой борьбы. Время между появлением статей Пирса, которые остались незамеченными, и неслыханно быстрым признанием джемсовой формулировки прагматизма явилось эпохой количественного развития домонополистического капитализма и его качественного преобразования в монополистический. Это был период зарождения и становления империализма в Соединенных Штатах.

Таким образом, в десятилетия после гражданской войны и до конца XIX в. класс капиталистов расширил и укрепил систему экономического и политического удушения континента и народа. Капиталисты были хозяевами, но не безусловными хозяевами, нации. В течение всего этого периода они ощущали все увеличивающуюся потребность в защите своего растущего богатства и власти. Их первой оборонительной линией был полный контроль над государством и использование власти государства. Но и этого казалось им недостаточно. Кроме того, капиталисты-победители требовали создания нового идеологического оружия, для того чтобы сдержать нарастание народного сопротивления и ожесточенной борьбы.

К 1898 г. была «подготовлена почва» для признания официальной философии прагматизма, потому что произошли не только коренные экономические и политические перемены в жизни общества, но также чреватые большими последствиями изменения в различных аспектах буржуазной идеологии. В период между 1878 и 1898 гг. были развиты новые теории во многих областях идеологии. В каждом случае эти теории были воплощением прагматистского мировоззрения класса капиталистов.

Основная задача прагматистов во всех областях идеологии состояла в том, чтобы создать новую и более действенную апологетику капиталистической системы и класса капиталистов. К разрешению этой задачи прагматисты подходили всегда одинаково. Их приемы сводились к применению следующей трехступенчатой аргументации: сначала они вели сверхожесточенную борьбу с абсолютно-идеалистической или теологической формой апологетики в соответствующих областях. Под прикрытием этой «борьбы» они в действительности лишали почвы материализм и науку. Таким образом, на первой ступени готовился переход ко второй ступени, на которой научный метод подменялся прагматистским. А стоит «устранить» науку и материализм, как расчищается путь для подмены понятия истины понятием выгоды. На последней ступени аргументации воспроизводится если не точная форма, то содержание прежнего теологического типа апологетики. Поэтому все эти идеологи являются замаскированными приказчиками теологов. Они — наемные писаки класса капиталистов, а отнюдь не искатели истины.

Такого рода аргументация неизбежна, она обусловлена задачей, поставленной классом капиталистов перед этими идеологами. Прежде всего они должны защищать класс капиталистов. Проблема, вставшая перед каждым идеологом, заключалась в том, что старая, исключительно теологическая, форма апологии буржуазии устарела и что эту форму больше нельзя было использовать для обмана трудящихся масс в целом. Таким образом, буржуазные теоретики должны были найти новую форму, которая *для видимости* боролась бы со старой, сохраняя в то же время все ее существенные черты.

Трехступенчатое построение партийной прагматистской аргументации станет нам яснее тогда, когда мы проследим, как она применяется в различных областях идеологии. Одну из первых попыток создания новой формы апологетики, лучше отвечающей требованиям класса капиталистов, захватившего после гражданской войны всю власть в государстве, сделал Джон Фиске в области истории. Фиске состоял членом Метафизического клуба Пирса и, следовательно, был участником дискуссий, положивших начало кембриджской школе прагматизма. Помимо Пирса, большое влияние на Фиске оказали пра-

гматисты Уильям Джемс и Оливер Уэнделл Холмс. Однако его историческая теория является еще не вполне прагматистской, хотя обладает многими чертами этой философии.

Взгляды Фиске на историю представляют собой нечто вроде переходной стадии от старой, открыто теологической, формы апологетики к ее новой, прагматистской форме. Как таковые они составляют важный этап в истории возникновения и развития прагматизма. Историческая теория Фиске особенно заслуживает внимания потому, что он откровенно и прямо поддерживает империалистическую реакцию. Рассмотрение его теории поможет тем самым понять нам сущность демагогии поздних прагматистов.

Кроме прагматизма, интеллектуальный багаж Фиске включал в себя позитивизм Конта и эволюционизм Спенсера. Это интересное объединение, тесное сочетание псевдоматериалистического позитивизма и псевдоэволюционистского эволюционизма. Фиске изучал позитивизм Конта в Гарварде и одновременно защищал телеологическую теорию эволюции Спенсера, а именно эволюцию, направленную к предустановленной полезной цели с ее понятиями рока и судьбы.

На первый взгляд это сочетание позитивизма и эволюционистской судьбы представляется непримиримым противоречием, потому что характерной чертой контовского позитивизма является полное отрицание всякой необходимости, всех законов развития природы и истории и их отражения в научном познании, тогда как спенсеровская теория эволюционистской судьбы считала, что история имеет необходимую предопределенную направленность. Однако это лишь кажущееся противоречие, ибо если, как утверждает позитивизм, нет подлинной исторической науки, то нам ничто не помешало бы говорить о божественном планировании данной богом судьбы, если только такого рода мифы будут сочтены удобными. Таким образом, позитивизм Фиске расчищает путь для его фиктивной теории эволюции истории.

Историческая теория Фиске

Что же представляет собой трехступенчатая аргументация в исторической теории Фиске?

На первой ступени историческая наука подвергается нападкам под прикрытием кажущихся нападок на авторитетные теологические теории истории; это внедрение позитивизма в область историографии. Вторая ступень — внедрение прагматистского метода как средства, подменяющего научный исторический метод. Прагматистский метод в истории основан на свободе вымысла любых удобных фикций, которые служат целям буржуазии в ее попытках сохранить и расширить свое классовое господство. Третьей и последней ступенью в аргументации Фиске является действительная фабрикация исторической фикции об «американском предназначении». На этой последней ступени воспроизводится сущность теологической теории истории, идеи божественного плана, развертывающегося в направлении предустановленной цели.

Парижская Коммуна серьезно напугала Фиске, и в своей книге «Космическая эволюция» («Cosmic Evolution») он рьяно критиковал «коммунистические теории». Фиске обвинял коммунистов в том, что они-де будут «регулировать человеческие отношения *статусом,* а не соглашением» и «удушат общественной тиранией всякий индивидуализм» [1].

Почти в конце того века, в который была развита подлинная наука об истории — марксистский исторический материализм,— Фиске выступил с отрицанием всякой возможности такой науки. Исторический материализм утверждает, что история развивается путем эволюции и революции на основе изменений в способе добывания средств к жизни. Он считает классовую борьбу отражением противоречия между тем, что отмирает, и тем, что возникает в обществе. «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития,— продолжает Маркс,— материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что́ является только юридическим выражением этого — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда

---

[1] Philip P. Wiener, Evolution and the Founders of Modern Pragmatism, p. 149.

наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке» [1].

Прежде чем Фиске смог изобрести лживую апологетическую историческую теорию, он должен был «уничтожить» историческую науку. Поэтому он начинает с позитивистского отрицания объективной необходимости в истории. Он сразу же отвергает даже возможность какой-либо исторической науки. Таким образом, Фиске развязывает себе руки для того, чтобы прагматистски создавать фикции, отвечающие заданной цели.

Чтобы проследить, как Фиске применяет свою историческую теорию, обратимся к его небольшой книге «Американские политические идеи» («American Political Ideas»), первое издание которой, вышедшее в 1885 г., пользовалось огромной популярностью.

В начале своей книги он утверждает, что «правительство Соединенных Штатов — это результат не особого творения, а эволюции». Но, идя дальше, Фиске говорит, что социальная эволюция общества есть развитие к «высшей цели». Эта «высшая цель» состоит в том, чтобы «обеспечить мирное согласованное действие по Целому, не нарушая местной и индивидуальной свободы в Частях». И Фиске добавляет: «Это всегда было главной целью цивилизации, если рассматривать ее с политической стороны; политический успех или неудачу наций мы оцениваем соответственно их успеху или неудаче в достижении этой высшей цели» [2]. Откуда выводятся эти понятия «главная цель цивилизации» и «высшая цель»? Из научного анализа истории? Из объективных законов общественного развития? Нет, они присущи «Манифесту Судьбы англо-саксонской расы». В этом случае история рассматривается как средство, которое поддерживает расистскую судьбу. Обратимся к лекции Фиске «Манифест Судьбы англо-саксонской расы», вошедшей в его книгу «Американские политические идеи». В период между 1880 и 1885 гг. эта лекция несколько раз читалась в Англии и около 45 раз — в Америке [3].

---

[1] К. Маркс, К критике политической экономии, Госполитиздат, 1949, стр. 7.

[2] John Fiske, American Political Ideas, New York, 1885, p.6.

[3] Там же, стр. 9—10.

«Манифест Судьбы англо-саксонской расы»

В начале своей лекции Фиске приводит легендарный рассказ об одном обеде, устроенном в Париже соотечественниками-американцами в честь 4 июля. На обеде три американца предложили три тоста.

«Пью за Соединенные Штаты,— сказал первый оратор, — простирающиеся на севере — до Британской Америки, на юге — до Мексиканского залива, на востоке — до Атлантического океана и на западе — до Тихого океана». «Однако,— сказал второй оратор,— эта точка зрения слишком ограниченна. Устанавливая наши границы, мы должны смотреть в великое и славное будущее, предназначенное нам Манифестом Судьбы англо-саксонской расы. Пью за Соединенные Штаты, простирающиеся на севере до Северного полюса, на юге — до Южного полюса, на востоке — до восхода и на западе — до захода солнца». Это пророчество участники обеда приветствовали бурными аплодисментами. Но тут поднялся третий оратор, довольно серьезный джентльмен с Дальнего Запада. «Если мы собираемся, — сказал этот поистине американский патриот,— оставить историческое прошлое и настоящее и считаться только с нашим Манифестом Судьбы, то зачем ограничивать себя узкими границами, указанными нашим соотечественником, который только что сел? Я пью за Соединенные Штаты, простирающиеся на севере до северного сияния, на юге — до процессии равноденствия, на востоке — до первобытного хаоса, а на западе — до судного дня» [1].

Рассказ этот — шуточный, однако приведен неспроста. Сам Фиске стоит на позиции второго оратора. Третий оратор с его фантастическими претензиями — это только прием для того, чтобы предложения Фиске по сравнению с предложениями последнего оратора казались скромными. Фиске выдает мировое господство «англо-саксонской расы» за «высшую цель» эволюции. Именно в свете этого «Манифеста Судьбы» собирается он истолковывать ход истории. В свою очередь, это ложное истолкование истории предназначено способствовать достижению цели. Фиске стремится доказать, что «англо-саксонская раса» является хранителем и воплощением «выс-

[1] John Fiske, American Political Ideas, p. 101.

шей цели истории», а именно политического принципа «единства в Целом и индивидуализма в Частях», который позднее будет назван принципом «федерализма». В этом состоит англо-саксонский секрет мирового господства «от полюса до полюса и от восхода до захода солнца».

Две трети лекции посвящены истолкованию истории «западной цивилизации» с целью обоснования поставленной цели. Тезис Фиске сводится к утверждению, что история Европы и Соединенных Штатов есть история борьбы «высших» народов с «низшими». Так, первый этап этой борьбы составляет ряд войн, которые вела древняя Греция против «низших» азиатских народов Персии. В свою очередь, древние римляне боролись с «ордами» восточных «варваров», а германские народы должны были отражать натиск «низших» славянских народов. В конце концов на арену выходит великая «высшая раса» — «англо-саксы», которым было суждено дать отпор посягательствам «низшего» французского народа. Наконец, Фиске говорит о борьбе за североамериканский континент, в ходе которой «англо-саксы» должны были устранить не только «низшие и варварские» индейские племена, но также «низшие» латинские нации — испанскую и французскую. Вся эта «эволюция» составляла часть судьбы «англо-саксов». Фактически нам говорят, что американская революция 1776 г. «только показала изумленному миру, что вместо *одной Англии — стало две Англии*, одинаково готовых изо всех сил трудиться в целях политического возрождения человечества» [1]. Гражданская война, утверждает Фиске, велась не за уничтожение системы рабства, а за сохранение «принципа федерализма». «Федерализм, — пишет он, — является одним из самых важных вкладов английской расы в общее дело цивилизации» [2]. Что представляет собой этот великий вклад «высшей расы»? Нам говорят: «Принцип федерализма состоит именно в том, что народ штата должен иметь полный контроль над своими внутренними делами... а что касается вопросов, имеющих общее значение для группы штатов, то их решение в каждом случае будет достигаться не путем жестокой войны или запутан-

[1] John Fiske, American Political Ideas, p. 129.
[2] Там же, стр. 132.

ной дипломатии, а систематическим законодательством центрального правительства... решения которого могут быть проведены в жизнь, если это необходимо, при помощи всей материальной мощи всех штатов» [1].

Значение гражданской войны для «всеобщей истории» состоит в том, что она сохранила этот принцип. «Если этот принцип не будет нарушаться, то нет основания полагать,— говорит Фиске,— что какое-либо дальнейшее увеличение территории или населения не будет под силу нашему правительству» [2]. Здесь мы, наконец, видим, почему Фиске возвел принцип федерализма в «высшую цель» истории. Принцип федерализма — это не только дар «англо-саксов», а нечто несравненно более значительное: формула для политической организации мира. Нет оснований считать, говорит Фиске, почему бы Соединенным Штатам не продолжать распространяться, применяя эту формулу, до тех пор, пока они не охватят весь земной шар.

Превосходство белых

Фиске полностью отдает себе отчет в том, что «учение об англо-саксонском превосходстве» неотделимо от стремления США к мировому господству. Он также полностью осознает, что учение о таком превосходстве неотделимо от учения о превосходстве белых. Учения о превосходстве «англо-саксов» и превосходстве белых — два вида идеологического оружия для достижения «Манифеста Судьбы». Говоря об Африке, Фиске пишет: «Вот обширная страна, богатая прекрасными пейзажами, лесными и минеральными ресурсами, обладающая здоровым климатом и плодородной почвой, с большими судоходными реками и внутренними озерами, страна, которая больше не будет оставаться под властью рыжих львов, вислоухих слонов и негров-идолопоклонников» [3]. Фиске, идя дальше, пророчит: «Кто может сомневаться в том, что через два или три столетия африканский континент будет оккупирован сильной нацией английского происхождения и покроется многолюдными городами и процветающими фермами, железными дорогами, телеграфными линиями

[1] John Fiske, American Political Ideas, p. 133.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 140—141.

и другими сооружениями цивилизации, о которых мы сейчас еще и не мечтаем»[1]. Фиске и империалисты не сомневаются в оптимистическом «Манифесте Судьбы англо-саксонской расы».

То же Фиске говорит об Австралии. «Это страна с незначительным населением, принадлежащим к расе дикарей, безнадежных и едва ли возвышающихся над уровнем животных...» Он, идя далее, говорит подобным же образом о Новой Зеландии и Океании. Наконец, он подводит итоги своей «истории» следующим общим предсказанием: «Недалек тот день, когда четыре пятых человеческой расы будут вести свое происхождение от английских предков точно так же, как сейчас это делает четыре пятых белого населения Соединенных Штатов. Раса, расселившаяся таким образом по двум полушариям, от восхода и до захода солнца, конечно, сохранит свое владычество над морями и свое торговое превосходство, которое она начала приобретать тогда, когда Англия впервые протянула свою руку через Атлантику к берегам Виргинии и Массачусетса»[2]. Фиске заканчивает свою лекцию о превосходстве белых, превосходстве англо-саксов и об их мировом господстве картиной того, как Соединенные Штаты, основываясь на принципе федерализма, распространились от полюса до полюса. «Я верю, что настанет время, когда такое положение вещей будет существовать на земле и когда можно будет говорить (как наши друзья на обеде в Париже) о **Соединенных Штатах,** распространившихся от полюса до полюса. Только тогда можно будет сказать, что мир стал поистине христианским»[3].

Таковы те крайности, до которых доходят апологеты империализма в области истории. Фикции о «федерации» и о «Соединенных Штатах Европы» Фиске были первыми вариантами «европейского совета» Черчилля, «плана Маршалла» Трумэна, «Атлантического пакта» и империалистического космополитизма, презрения к национальным границам, народам и культурам. Начиная с Фиске, историография в Соединенных Штатах становится апологией американского империалистического насилия,

---

[1] John Fiske, American Political Ideas, p. 141.
[2] Там же, стр. 143.
[3] Там же, стр. 151—152.

грабежа и экспансии, «закругляющей» не только континент, но и весь мир.

Таким образом, начав с нападок на теологическую теорию истории, Фиске кончает восстановлением ее содержания. Содержание теологической теории истории представляет собой воплощение интересов и целей правящего класса в силу «самой сущности вещей».

Специфическая форма, приданная теологией этому содержанию, состоит в том, что «самой сущностью вещей» является извечная воля бога. Фиске сохраняет содержание, но придает ему новую форму. «Самая сущность вещей» превращается у него в псевдобиологическую доктрину расизма. «Превосходство» белой англо-саксонской «расы» заменяет собой у Фиске волю бога как источника «Манифеста Судьбы» господствующего класса, чтобы вечно править и распространять свою власть на четыре страны света.

Для нашей цели — понимания прагматизма — важно понять тот метод, при помощи которого выражается в историографии Фиске прагматистская философия. Прагматистское мировоззрение выражается в отрицании того, что историческая наука должна быть наукой об объективных законах общественного развития. Таким образом, стоит только нам оставить почву всякой исторической необходимости, и становится возможным, как это делает Фиске, создать вымышленный ход истории, который будет поддерживать интересы господствующего класса. Безудержную погоню за все большей прибылью и стремление к мировому господству Фиске считает неотъемлемым правом и способностью «высшей расы». В этом случае история вместе с основными доктринами «англо-саксонского превосходства» и «превосходства белых» превращается главным образом в апологию эксплуатации и угнетения при помощи мифов и лжи расизма.

Фиске — один из тех «наемных писак», которые, как говорил Маркс, интересуются не истиной, а только тем, что «полезно капиталу».

Отвергнув всякую научную теорию о прошлом или будущем, Фиске оставляет повседневную практику без всякого руководства. Это учение о выгоде, единственным критерием которого является успех или неудача в данной ситуации. В этом и заключается сущ-

ность прагматизма. Но Фиске не изобрел его, а выразил прагматистскую точку зрения класса капиталистов, когда тот вступил в эру империализма. В настоящее время эта точка зрения в области истории выражается бесчисленными историками, такими, как Артур М. Шлезингер младший. Шлезингер изложил прагматистский подход к истории в своей книге «Век Джексона» («The Age of Jackson»). Так, он говорит, что мы должны «серьезно, продуманно, как прагматисты, попытаться бороться с новыми проблемами по мере их возникновения, не давая себя поработить ни теорией прошлого, ни теорией будущего» [1]. Но это отрицание подлинной научной теории всегда является введением к измышлению удобных для буржуазии мифов и лжи о «западной цивилизации», «коммунистическом империализме», «красной агрессии», «третьей силе» и «ответственности Америки за руководство миром». Это историческое мифотворчество является копией отрицания подлинной исторической теории и доктрины разрешения «новых проблем по мере их возникновения».

Чарльз А. Берд, по крайней мере в своих последних работах, был, по существу, прагматистским историком. Отказавшись от своей теории экономического детерминизма, Берд пришел к выводу, что не может быть никакой исторической науки. Он отвергал возможность установления подлинной реальности или основного ее значения. В своей президентской речи в «Американской исторической ассоциации» он сказал: «Всякий отбор или классификация фактов, относящихся к любой большой области истории, местной или мировой, расовой или классовой, неумолимо обусловливается системой отношений, сложившихся в уме того, кто отбирает и классифицирует» [2]. Таким образом, историк использует факты для того, чтобы изобрести любое вымышленное историческое действие, которое бы ему хотелось. Берд считает, что писаная история была не наукой, но «актом веры» [3]. Последнюю историческую теорию Берда Генри Стил Коммэжер перефразировал следующим образом: «Историк не

[1] Arthur M. Schlesinger jr., The Age of Jackson, New York, 1945, p. 522.

[2] H. S. Commager, The American Mind, New Haven, 1950, p. 304.

[3] Там же, стр. 308.

мог познать прошлое. Он мог только воссоздавать такие его фрагменты, которые, так сказать, оказались доступными ему, согласно некоему непоследовательному плану, отражавшему неустранимую ограниченность его собственного ума. Научный метод,— настаивал Берд,— завещанный Ранке и разукрашенный тысячами рук, обанкротился; его защитники запутались и находятся в тупике» [1].

Если историки утверждают, что они не могут познать прошлое, а могут лишь вплетать факты в планы, созданные их умом, то перед нами действительно прагматистский, позитивистский подход к истории. Факты могут быть так подтасованы, чтобы соответствовать любой цели, удобной для буржуазии. Историки как апологеты империализма Соединенных Штатов могут подгонять факты так, чтобы они удовлетворяли доктринам превосходства белой расы и господства над миром, эвфемистически называемым доктринами «руководства мира».

Прагматизм в историографии был необходимым этапом в оформлении идеологии, удовлетворявшей потребности растущего империалистического гиганта. Прагматистские взгляды Фиске на историю сыграли значительную роль в подготовке идеологической почвы для восприятия официальной философии прагматизма, выдвинутой Джемсом в 1898 г.

---

[1] H. S. Commager, The American Mind, p. 308.

IV. ОЛИВЕР УЭНДЕЛЛ ХОЛМС. АПОЛОГЕТИКА В ОБЛАСТИ ПРАВА

Фиске не был единственным членом Метафизического клуба Пирса, сделавшим вклад в буржуазную идеологию. Оливер Уэнделл Холмс преобразовал теорию права, внеся в нее прагматистское мировоззрение.

Что Холмс являлся прагматистом в теории права — это признано уже давно. Генри Стил Коммэжер, например, писал, что Холмс был «первым и остался крупнейшим прагматистом в области права»[1].

В теории права, как и в философии и истории, формулировка прагматистского подхода к явлениям создавалась под видом ответа на вызов, брошенный эволюционным учением традиционной доктрине. Эволюционное учение подрывало общепринятую теорию естественного права. Последняя учила, что право основано на природе вещей и что оно выражает волю бога и божественного разума. «Комментарии» Блекстоуна принимались как библия права, провозгласившая, что «от законов природы и законов откровения зависят все человеческие законы». Именно к «естественному праву» обращались американские революционеры в Декларации независимости и в Билле о правах и аболиционисты в великой борьбе против системы рабства. Права человека были ясно провозглашены как естественные права, а право на жизнь, на свободу и достижение счастья — как неотъемлемые права. Доктрина естественного права представляла собой теоретическое обоснование и мобилизующий лозунг буржуазных демократических революций XVIII и XIX вв. Но эта доктрина использовалась не только для теоретического обоснования революций. Она также использо-

[1] H. S. Commager, The American Mind, p. 385.

валась победившими классами как санкция на рабство, на узаконенный грабеж, на эксплуатацию и угнетение, поддерживаемые законом. В последовавшие за гражданской войной годы, и, по крайней мере, к 1880 г., класс капиталистов решительно потребовал новой правовой теории. С одной стороны, старая доктрина естественного права уже не являлась больше удовлетворительным оружием против подымающегося пролетариата с его растущим боевым духом и развивающимся классовым сознанием. Рабочий класс, организованный в тред-юнионы и политические партии, с его социалистической закваской уже нельзя было обманывать как класс доктриной, проповедовавшей, что законы эксплуататоров являются в действительности законами бога и природы. С другой стороны, быстрая концентрация корпораций и трестов с необходимостью подрывала авторитет доктрины естественных прав человека. Джефферсон и Линкольн во времена революционных переворотов обращались к естественным правам на жизнь, на свободу и достижение счастья. Но для класса капиталистов, достигшего полной государственной власти, эти права стали революционными, чрезвычайно опасными доктринами. То, что они были естественными, не делало их терпимее.

Требовались новые средства в правовой идеологии. Независимо от того, как поборники этих средств рассматривали свои задачи, они стремились к развитию новых форм апологетики в теории права, которая бы удовлетворяла запросы правящего класса и была бы еще более действенным оружием против рабочего класса.

Подобно Пирсу в философии и Фиске в истории, Холмс выполнил историческую задачу, основав свою «теорию» права на мировоззрении и методе прагматизма. Здесь опять первой ступенью аргументации является позитивистское отрицание объективной необходимости в праве под прикрытием нападок на теологическую теорию. Второй — подмена ее выгодой. Третьей — восстановление сущности теологического оправдания.

Бетабилитарианизм Холмса

Мы уже видели в одной из предыдущих глав, что Холмс узнал от Чонси Райта, что во вселенной нет такой вещи, как «царство необходимости». Благодаря Райту он

воспринял субъективно-идеалистические учения английского эмпиризма, особенно доктрины Беркли и Юма. Так, в письме к Поллоку он писал: «Дело в том, что у каждого есть система, которая более или менее отличается от другой. Существует ли объективная реальность, в которой мы находим единство наших нескольких обязанностей, является ли наша склонность к истине такой же произвольной, как наш вкус к кофе, и нет ли объективной истины вообще, — этот вопрос я оставил для философов по профессии» [1].

Оставляя этот вопрос для профессиональных философов, Холмс сам остался в теории без какой-либо объективной истины. Посредством отрицания реальности и истины подготавливается почва для доктрины субъективного опыта и перехода от одного опыта к другому именно так, как представляется удобным для осуществления субъективной цели и желания. Холмс выдвинул свою собственную версию волюнтаристской доктрины Джемса, согласно которой «истина есть то, чему я не могу содействовать мышлением». «Мой основной критерий истины,— говорит Холмс,— есть то, что я не могу не верить так или иначе. Я узнал из опыта, что этот критерий не непогрешим» [2]. Эта доктрина является отрицанием объективной истины и соответственно отрицанием необходимости во вселенной. По вопросу истины он однажды писал: «Я часто говорил, что, когда я был молод, истина являлась голосом большинства той нации, которая могла бы подчинить все другие» [3]. Это представляет собой распространение доктрины «сила создает право». По Холмсу, сила могла бы создать «истину», хотя в действительности и не подлинную истину. Холмс назвал свою собственную философию «бетабилитарианизмом» [от английских слов bet — держать пари, ability — способность, умение, способность держать пари. — *Ред.*], имея в виду, что поскольку, как он узнал от Райта, во вселенной нет необходимости и, следовательно, нет определенного знания или объективной истины, то все, что можно сделать, это *держать пари*, что случится то-то.

---

[1] «Holmes — Pollock Letters», ed. Mark DeWolf Howe, Cambridge, Mass., vol, I, 1941, p. 105.

[2] Holmes Letters to Otto, Journal of Philosophy, vol. XXXVIII, p. 391.

[3] «Illinois Law Review», vol. X.

«Так,— говорит он,— я называю себя бетабилитарианцем. Я думаю, что мы можем *держать пари* о поведении вселенной по ее контакту с нами. Мы держим пари, что можем знать то, что произойдет. Тем самым оставляется лазейка для свободы воли, в мистическом смысле — творение нового атома силы, хотя я совсем не верю в это» [1]. В другом месте он называет бетабилитарианцем «того, кто считает, что вы можете держать пари, но не знать о чем» [2]. Именно эта «агностическая» («know-nothing») теория лежит в основе всякого применения прагматистского метода выгоды. В области права это применение превращается в умение держать пари, что суды будут действовать именно так-то. Вы можете не знать структуры государства или права, но на основе опыта вы можете держать пари, что судьи будут решать так-то и так-то в свете «социального удобства».

Чтобы стать научной, правовая теория должна отразить ту структуру права, на которую указал А. Я. Вышинский в книге «Советское государственное право» [вышедшей в свет под его редакцией]:

«Право — совокупность правил поведения, выражающих волю господствующего класса, установленных в законодательном порядке, а также обычаев и правил общежития, санкционированных государственной властью, применение которых обеспечивается принудительной силой государства в целях охраны, закрепления и развития общественных отношений и порядков, выгодных и угодных господствующему классу» [3].

Именно эту объективно реальную структуру права и истинного отражения его в правовой теории отрицают Холмс и его последователи. В действительности главная функция буржуазных теоретиков права, каковы бы ни были их субъективные намерения, заключается в том, чтобы скрыть классовый характер права фразами о благе общества в целом. Так, А. Я. Вышинский говорит, что буржуазные теории государства и права — независимо от субъективных намерений и желаний тех, кто создавал эти теории, — служат делу эксплуатации. Буржуаз-

---

[1] «Holmes — Pollock Letters», vol. II, p. 252.

[2] Там же, стр. 22.

[3] «Советское государственное право», под общей редакцией А. Я. Вышинского, Юриздат, Москва, 1938, стр. 52—53.

ные теории права скрывают классово-эксплуататорский характер буржуазного права. Фразами об «общем благосостоянии» и «общественных» и «народных» интересах они стремятся скрыть тот факт, что буржуазное право, утонченный и отравленный инструмент, защищающий интересы эксплуататоров, является угнетательским и враждебным народу.

Сам Холмс отдавал себе отчет в том, что́ в действительности он делал, как мы увидим из приведенных нами некоторых его циничных признаний. Мы знаем также, что Холмс прочел, по крайней мере, одну книгу Карла Маркса, так как он писал Поллоку в 1892 г.: «Я начал читать книгу Карла Маркса, однако, хотя он и произвел на меня впечатление великого человека, я не мог представить сочетания, которое было бы мне меньше по вкусу, чем Гегель и политическая экономия». Упоминание о «Гегеле и политической экономии» интересно, так как «Гегель» символизирует *логику* или *структуру,* которые Холмс опровергал, в то время как политическая экономия — научное понимание капитализма и неизбежности социализма, которого Холмс боялся и более всего ненавидел.

Право, основанное на выгоде

В своей первой и, может быть, наиболее известной книге «Общее право» («The Common Law») Холмс начинает с часто цитируемой сентенции: «Жизнью права была не логика, а опыт» [1]. Эта сентенция является хитроумным положением и выражает суть прагматистской теории права. Данная сентенция хитроумна, ибо с первого взгляда может показаться прогрессивной. Она может показаться отрицанием теологических и абсолютистско-метафизических представлений. В действительности же она представляет собой нападение на всякую структуру или логику права, и притом не только традиционного.

Под прикрытием нападок на всякую метафизику Холмс нападает на единственную концепцию, которая могла бы сделать теорию права научной: концепцию *классовой структуры* логики права.

---

[1] Oliver Wendell Holmes, The Common Law, Boston, 1881, p. 1.

Если «жизнью права» является «опыт», то, следовательно, «жизнь права» представляет собой все, что захочет человеческий опыт. Право есть то, что общество находит «удобным». «Сущность права во всякое время почти полностью соответствует (поскольку оно действует) тому, что прежде считалось удобным». А нормы наказаний в праве зависят от «той степени, в какой они способны дать желаемые результаты» [1]. «Удобное» есть другое название для «выгодного», и, таким образом, «жизнь права» — все, что считают удобным в опыте общества. Холмс объясняет эволюцию права «соображениями того, что является удобным для данного общества» [2]. «Общество» есть общий термин, используемый для маскировки классового характера того, что выдвигает Холмс.

Право, по Холмсу, представляет собой не то, что удобно для класса капиталистов, а то, что удобно для «данного общества». Использование силы правом связано с общественными потребностями и благополучием, а не с классовыми запросами: «Охрана государственного правового порядка распространяется на все бо́льшие общественные потребности. Это может проявиться в помощи тому, что санкционируется обычаем или поддерживается *преобладающей* моралью или *твердым и преобладающим мнением, которое весьма и непосредственно необходимо для общественного благополучия.* Охранять все это призваны право и полицейская власть, ибо «когда люди живут в обществе, то ради общего блага необходимо, чтобы они соблюдали определенные обычные нормы поведения и пожертвовали некоторыми индивидуальными свойствами характера, выходящими за известные пределы» [3]. История права есть история «каждого болезненного шага и соперничества, потрясавшего мир, в которых билось человечество в поисках пути от дикого состояния к органической общественной жизни» [4].

История права — не сторона истории классовой борьбы, а часть развертывающейся «органической общественной жизни». Как таковые законы регулируют отношения

---

[1] Oliver Wendell Holmes, The Common Law, p. 2.
[2] Там же, стр. 35.
[3] Там же, стр. 108.
[4] Oliver Wendell Holmes, Speeches, Boston, 1934, p. 18.

индивидуума к группе членов социального организма таким образом, чтобы уменьшить трения между ними.

Отрицая всякую «метафизическую» или объективную основу права, так же как и естественные права и классовую структуру, Холмс основывает право на абсолютной выгоде. Он указывает, что «те самые соображения, о которых судьи реже всего говорят и всегда защищают, являются тайными корнями, из которых право высасывает все жизненные соки. Я имею в виду, конечно, соображения о том, что́ является удобным для данного общества» [1]. Но выгода — это проблема средств и целей.

Если законы должны быть средством для достижения цели, то каким образом устанавливается цель? Чтобы скрыть истинную цель, по отношению к которой законы являются удобными, он говорит: «Действительное оправдание нормы права заключается в том, что оно помогает осуществить социальную цель, к которой мы стремимся» [2]. Цели устанавливаются социальными стремлениями «данного общества». Это «общественная цель, которую имеют в виду нормы права» [3]. Таким образом, право является инструментом социального прогресса, цель которого — величайшее благо громадного большинства. Именно «общественное благо» ставит цели, для осуществления которых используется право [4]. Холмс скрывает тем самым действительную природу права как орудия господствующего класса для увековечивания своей системы эксплуатации в классовом обществе.

Устраняя всякую научную теорию права и подменяя ее выгодой, Холмс беспрепятственно выдвигает такие ложные теории (точно так же, как это делал Фиске), которые были удобными или полезными для капитала. «Право, — говорит он, — может потребовать оправдания не больше, чем глубочайший инстинкт человека» [5]. Итак, Холмс создает «инстинктивную теорию» права. А что такое «глубочайший инстинкт человека»? Конечно, инстинкт обладания частной собственностью. Так, в «Общем праве» он писал: «Право, будучи практической вещью, должно

---

[1] Oliver Wendell Holmes, The Common Law, p. 35.
[2] Oliver Wendell Holmes, «The Path of the Law», Collected. Legal Papers, New York, 1921, p. 195.
[3] Там же, стр. 187.
[4] Там же, стр. 182.
[5] Там же, стр. 200.

подкрепляться действительными силами. Таким образом, для права совершенно достаточно, что человек благодаря инстинкту, который он разделяет с домашним псом и наиболее разительным примером которого является тюлень, не позволит лишить себя того, чем он владеет, ни силой, ни обманом, не пытаясь вернуть это обратно. До тех пор, пока действует инстинкт, для права наиболее удобно удовлетворять его организованным способом, чем предоставлять народ самому себе»[1]. Здесь нам указывают, что единственной, главной целью права является защита «инстинкта» обладания. Таким образом, частная собственность и ее защита — вот цель, которая устанавливается не социальным стремлением общества как целого, а биологическим «инстинктом» владельцев. Холмс уже выдвинул положение, что «жизнь права есть опыт», а теперь он говорит, что право — «инстинкт». Это две стороны одной и той же медали. Ибо стоит научной теории, отражающей объективную структуру права, исчезнуть, как расчищается путь для выдумывания всяких теорий, которые будут удобными.

«Инстинктивная теория» права восстанавливает содержание старого «естественного права» теологической доктрины. Это содержание утверждало, что законы правящего класса были вовсе не классовыми законами, а установленными «природой вещей». Ее же специально теологическая форма считала, что «природа вещей» предустановлена богом. Холмс и прагматисты-юристы сохранили содержание, но придали ему новую форму, которая была лучше приспособлена к современным условиям. Они перенесли «природу вещей» из духовной области в псевдобиологическую. Врожденные инстинкты стали источником права.

В другом месте Холмс цинично показывает, что он знает истинный источник права и правительства, т. е. господствующую силу в обществе. Таким образом, он раскрывает особенности маскировки своего «общественного благополучия» и «инстинктивной» теории. В статье о Монтескье он писал: «Какой ближайший критерий превосходства мы можем найти, за исключением соответствия существующему равновесию сил в обществе, т. е. соответствию желаниям господствующей власти?

[1] Oliver Wendell Holmes, The Common Law, p. 213.

...ближайший критерий хорошего правительства состоит в том, что господствующая власть обладает своим методом» [1]. В другом месте он отчетливо формулирует свою классовую теорию законодательства и права:

«Дело в том, что законодательство в Соединенных Штатах, так же как и в других странах, является эмпирическим. Необходимо создать средства, при помощи которых группа, обладающая властью, возлагает неприятное для нее бремя на плечи кого-нибудь» [2]. И в письме он применил эту доктрину специально к праву: «Так, когда мы обратимся к проблеме развития corpus juris, то основной вопрос заключается в том, чего хотят господствующие силы в обществе и достаточно ли сильно это их желание для того, чтобы игнорировать всякие запреты, которые могли бы встать на их пути» [3]. Холмс знает, какое общество он изображает и в чем источник и происхождение права, но главная задача его правовой теории состоит в том, чтобы скрыть ее классовый характер.

Прагматистская правовая практика

Для наших целей общая теория Холмса, утверждающая, что право основано на соображениях выгоды или удобства для данного общества, имеет первостепенное значение. Однако для нас достаточно рассмотреть его формулировку прагматизма в правовой теории. Холмс развивает прагматистскую точку зрения на действительную деятельность судов и на доказательство в судебных делах. Например, судья выносит приговор не на основе существовавших до сих пор права и прецедентов, как он может думать, а путем «предсказания» того, какими будут «социальные последствия» его судебного решения. Таким образом, право стремится рассматривать не *источники* судебного решения, а его *результаты*. Нормы права и прецеденты являются лишь «санкциями, дополненными после» в целях оправдания судебного решения [4]. Короче говоря, судьи выносят свои приговоры на основе предсказания того, как эти приговоры могут *служить* на практике. Приговор судьи основан не на принципе, а на том,

[1] Oliver Wendell Holmes, Collected Legal Papers, p. 258.
[2] Max Lerner, The Mind and Faith of Justice Holmes, Boston, 1943, p. 50—51.
[3] Там же, стр. 432.
[4] Oliver Wendell Holmes, Collected Legal Papers, p. 169.

не может ли он привести к успеху или неудаче при достижении поставленной цели. Как указывает Холмс: «Основные права и обязанности, которыми занимается сама юриспруденция, опять-таки представляют собой не что иное, как пророчества... так называемая правовая обязанность — это лишь предсказание о том, что если данное лицо что-то совершает или пренебрегает определенными вещами, то его следует заставить решением суда так или иначе пострадать»[1]. Таким образом, суды не являются орудием для применения установленных норм права; они скорее законодательны по своим функциям.

Следовательно, чего нельзя провести в законодательном порядке через конгресс, того можно в действительности достигнуть через судебные приговоры, основанные на «социальных последствиях». Если конгресс не может запретить забастовки и пикеты, то суды своими приговорами, не имеющими обратной силы, могут в действительности это сделать. Так и было в течение 80-х и 90-х годов, вплоть до начала 30-х годов XX в. Холмс в своей теории права оправдывает законодательную власть судов. В этой связи он дает точное прагматистское определение права как того, что «суды наверняка сделают в действительности». «Предсказания того, что суды будут делать в действительности, и ничего более претенциозного, — вот что я имею в виду под правом»[2]. А то, что суды будут делать на самом деле, определяется «соображениями выгоды для данного общества». А слово «общество» является эвфемизмом, используемым, чтобы скрыть тот факт, что суды зависят от того, чего «хотят господствующие силы в обществе» и «насколько они хотят этого».

Доктрина Холмса показывает адвокатам, что они должны советовать своим клиентам в расчете на предполагаемые действия суда. Адвокатам следует предсказывать о том, какой приговор вынесет судья в свете «социальной выгоды». Своему клиенту адвокат «предсказывает, что если он сделает известные вещи, то его ожидают неприятные последствия — заключение в тюрьму или принудительная уплата денег»[3].

Таким образом, Холмс обрабатывает право «кислотой

---

[1] Oliver Wendell Holmes, Collected Legal Papers, p. 169.
[2] Там же, стр. 173.
[3] Там же.

цинизма»[1] и лишает его всяких моральных приличий. Он «устраняет спутывание морали с правом»[2] и не оставляет от последнего ничего, кроме понятия «выгоды». Это походит на трезвый деловой реализм до тех пор, пока мы не поймем, что доктрина выгоды служит двум целям. С одной стороны, будучи доктриной «социальной выгоды», она является замаскированной доктриной права как орудия социального прогресса; с другой — она теоретически обосновывает освобождение права от доктрин традиционных моральных и естественных прав и беспрепятственно ставит его на службу правящего класса.

Холмс сразу дал классу капиталистов то новое теоретическое оружие в области права, которое тот требовал. И Холмс сделал это под видом ответа на вызов, брошенный эволюционным учением старым теориям права, а также путем применения «научного метода» к изучению права. Холмс действительно внес прагматистское мировоззрение и образ мысли в правовую теорию.

Рынок идей. Явная и настоящая опасность

Что прагматизм дает теоретическое оправдание как для буржуазной демократии, так и для фашизма, подтверждается двумя доктринами: «рынком идей» и «явной настоящей опасностью»[3]. В 1878 г. Пирс определил истину как «...мнение, которому предназначено объединить, в конце концов, всех исследователей...»[4]. Холмс развил это определение в формулу, что «лучшим критерием истины является способность мышления заставить принять себя на рынке идей»[5]. Пирс и Холмс дали здесь субъективно-идеалистический критерий истины как то, что принимают или с чем соглашаются, в противоположность материалистическому критерию истины как соответствия идеи с реальностью, проверяемого общественной практикой. Холмс использовал эту доктрину «рынка идей» для оправдания и маскировки грубого классового характера права. Он утверждал, что «право воплощает в себе веро-

---

[1] Oliver Wendell Holmes, Collected Legal Papers, p. 174.
[2] Там же, стр. 69.
[3] Подробный разбор этих доктрин является насущной задачей, однако здесь мы сможем рассмотреть их лишь кратко.
[4] Марсель Эбер, Прагматизм, стр. 13.
[5] Oliver Wendell Holmes, Dissenting Opinions, p. 50.

вания, победившие в битве идей» [1]. Какие верования воплощает в себе право? Холмс говорит, что оно является «ощущением необходимости времени, господствующими моральными и политическими теориями, интуициями государственной политики, открытой или бессознательной, даже предрассудками, которые судьи разделяют с другими добрыми людьми...» [2].

Таково объяснение Холмсом буржуазной демократии. Когда на «рынке идей» господствуют монополисты благодаря контролю над средствами массовой пропаганды, то все господствующие идеи называются истинными и могут быть сделаны частью права. Таким образом, господствующий класс навязывает шовинизм белых, превосходство мужчин, религиозную ненависть и другую большую ложь для народа и утверждает, что идеи победили в «битве идей». Чтобы создать видимость битвы, буржуазия позволяет нескольким оппозиционным балаганам выступать на рынке, находящемся под ее контролем. В них ссылаются на такие ограниченные гражданские свободы, как на «истинную свободу» и «американскую демократию», о которой они трубят по всему миру.

Когда народные массы, руководимые рабочим классом, организуют действительную борьбу за расширение своих гражданских свобод, монополисты колеблются между репрессиями и уступками. История 30-х годов XX в. в Соединенных Штатах показывает, как народные массы путем ожесточенной борьбы вырвали у буржуазии уступки. Прагматисты-юристы в верховном суде в это время понимали необходимость таких уступок, которые имели первостепенное значение для сохранения власти империалистов в Соединенных Штатах. Прагматистская правовая теория с ее основополагающей доктриной выгоды давала простор для такого рода разрешения проблемы. Эти победы, доставшиеся народу после тяжелой борьбы, были использованы для последующего доказательства достоверности доктрины «рынка». Они создали иллюзию, будто суды были орудием проведения все более крупных реформ.

Но доктрина «рынка» является обоюдоострым оружием. Как только большинство народа начинает обращаться к истинным идеям, монополисты трепещут. Они боятся идей мира, бóльшей демократии и прежде всего

[1] Oliver Wendell Holmes, Collected Legal Papers, p. 295.
[2] Oliver Wendell Holmes, The Common Law, p. 1.

социализма. Холмс признал, что классовая борьба и возрастающая сила рабочего класса могут заставить правящий класс при известных обстоятельствах подавить на «рынке» все идеи, кроме своих собственных. Так, он говорил: «Нелюбовь к классовому законодательству заключается не в том, что оно поддерживает класс, а в том, что оно либо не помогает законодателям, либо опасно для них потому, что конкурирующий класс завоевал власть...» [1].

Ничто более ясно не может доказать это, как решение верховного суда, поддерживающего осуждение лидеров коммунистической партии и провозглашающего конституционность закона Смита. Холмс, конечно, был доблестным адвокатом монополистического капитала, развивший и применивший право как оружие против народа.

Ученики Холмса

Прагматистская теория права, впервые разработанная Холмсом, развивалась такими юристами, как Роско Паунд, Бенжамен Н. Кардоцо, Луис Д. Брэндейс и Феликс Франкфуртер. В решениях верховного суда вплоть до середины 30-х годов эта группа представляла главным образом особые мнения. Но после борьбы Франклина Д. Рузвельта со «старой гвардией» и происшедших изменений в составе суда прагматисты в конце концов получили большинство мест в самом высшем трибунале.

Руководящим теоретиком в этой группе был Паунд. Он развил далее демагогический камуфляж права «как действенного инструмента социальной реконструкции» [2]. Паунд назвал свою систему «социологической юриспруденцией», но признал, что она была прагматистской теорией права: «Социологическое движение в юриспруденции — движение ради прагматизма как философии права; для приспособления принципов и доктрин к человеческим условиям они должны скорее управлять, чем допускать первоначало» [3]. Центральной доктриной для Паунда, как и для Холмса, была доктрина «социальной выгоды», подчеркивавшая, что «хорошее право то, которое лучше всего служит обществу» [4].

---

[1] Max Lerner, The Mind and Faith of Justice Holmes, p. 50.
[2] H. S. Commager, The American Mind, p. 378.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 379.

Коммэжер в «Американском духе» («The American Mind») суммировал «вклад» этой главной школы в области теории права: «Социальной юриспруденцией был прагматизм... Он применял право не как щит для охраны прав личности и свобод, а как кооперативный инструмент для удовлетворения социальных потребностей. Это была правовая философия, приспособленная к реальности социальной жизни при городском строе и к реальности политической жизни при эгалитарном строе» [1].

Перефразируя вышеприведенную заключительную фразу, изменив только два слова, мы нарисуем истинную картину прагматистской теории права: это была правовая философия, приспособленная к реальности социальной жизни при капиталистическом строе и к реальности политической жизни при классовом строе.

Коммэжер называет происшедшие в 1937 г. изменения в верховном суде «конституционной революцией», которую совершила прагматистская «социологическая юриспруденция... почти официальная доктрина суда» [2].

Что означала в действительности эта «революция»? Ничего другого, как то, что буржуазные теоретики права преуспели в деле развития и признания новой и специфически капиталистической маскировки классового характера права в Соединенных Штатах. Согласно их собственным прагматистским нормам, право являлось «хорошей» теорией, ибо она имела немалый успех в деле обмана народа, включая господствующие слои рабочего движения.

Следствием такого развития прагматизма в правовой теории было то, что судьи, считавшиеся самыми либеральными — Холмс, Паунд, Кардоцо, Брэндейс и Франкфуртер, — стали теми самыми людьми, которые как теоретики права сформулировали последнюю «обтекаемую» теорию права, призванную скрывать свой реакционный классовый характер. Их репутация либералов обусловливалась не только демагогическим характером их теории, но также и *уступками,* нашедшими воплощение в их некоторых приговорах. Что они сами думали о таких уступках, об этом говорил Фридрих Поллок в письме к Холмсу в 1897 г. Годом раньше Холмс поддержал пра-

---

[1] H. S. Commager, The American Mind, p. 379—380.
[2] Там же, стр. 381.

во на мирное пикетирование в особом мнении (дело Вегелана против Гюнтера). К следующему году английская палата лордов примкнула к точке зрения Холмса (дело Аллена против Флуда). Описывая в письме к Холмсу это дело, Поллок говорит: «В палате лордов Гершель, У. Уотсон и Дэви очень хороши, а решение Макнагтена — это то решение, которое потомство, если оно окажется мудрым, будет изучать наряду с вашими решениями в деле Вегелана против Гюнтера... Только органы крайнего капитализма, которые не настолько умны, чтобы увидеть, что противоположное решение отрезало бы оба пути, выразили некоторое неудовлетворение»[1].

Словом, сделанные уступки были уступками выигрышными и представляли собой в тот момент наиболее удобный выход из положения для класса капиталистов. Поддержка мирных пикетов была в то время ввиду воинственности организованного рабочего движения *благоразумной* вещью. Выносить решения против него означало бы «отрезать себе два пути». С одной стороны, это нанесло бы удар по труду и, следовательно, было бы решением, желательным для буржуазии, но, с другой стороны, побудило бы все профсоюзы подняться на новую ступень солидарности и борьбы и поэтому явилось бы тем решением, от которого следовало бы уклониться. Прагматистская теория права допускала возможность такого рода «урегулирования», когда считалось это удобным. Прагматисты-юристы будут выступать за уступки, если найдут эту тактику удобной, и за репрессии, если сочтут удобным. Холмс писал однажды к Поллоку о классовой роли философов: «Я всегда думаю о замечании Брукса Адамса о том, что философы нанимаются классом довольных для доказательства того, что все хорошо»[2]. Перефразируя замечание Адамса, мы дадим истинную характеристику Холмсу и его коллегам: юристы нанимаются классом довольных для того, чтобы доказать, что все попрежнему хорошо.

Прагматизм в теории права, как и в других областях идеологии, — это доктрина выгоды класса капиталистов, возведенная в подобие последовательной доктрины «социального прогресса».

---

[1] «Holmes—Pollock Letters», vol. I, p. 81.
[2] Там же, стр. 139.

V. УИЛЬЯМ ДЖЕМС. АПОЛОГЕТИКА В ОБЛАСТИ ПСИХОЛОГИИ

Книга Уильяма Джемса «Принципы психологии» («Principles of Psychology») — два объемистых тома на 1400 страниц — была опубликована в 1890 г. Если можно выделить одну работу, имеющую важнейшее значение в формировании прагматизма, то это именно данная книга. Здесь разумно обосновывается прагматистская теория познания, или, вернее, теория *отрицания познания*. Буржуазные авторитеты признают этот факт, превознося за это «Принципы психологии». Однако важно отметить, что никто из них в действительности не исследовал «Принципов психологии» и не показал, в чем заключается способ, при помощи которого Джемс в данной своей работе создал основу теории познания прагматизма. Исследовать этот способ — означало бы показать порочность прагматистской теории.

Психологическая теория Джемса — это типично буржуазный подход к проблеме сознания. Буржуазная психология подходит к психике не исторически, а с точки зрения неизменной человеческой природы некоторого рода абстрактного, внеисторического «человека вообще». Развитие психики понимается как процесс развертывания тенденций, присущих природе сознания. Таким образом, буржуазная психология рассматривает психику в плане врожденных инстинктов, влечений и эмоций. Далее, она имеет дело с неизменными тенденциями — «инстинктами», «влечениями», «эмоциями» буржуа, которые затем приписываются психологическим чертам «человека вообще». Работа ради оплаты, любовь к деньгам, стремление к войне, экономическая конкуренция — все это изображается как вечные свойства человеческой природы. Общей отправной точкой зрения буржуазной психологии

является не биологический, а социальный подход. Биологический редукционизм используется для превращения подлинной науки психологии в апологетическую псевдонауку, основанную на философии субъективного идеализма.

В психологии, как и в других областях идеологии, прагматистский апологетический подход разрабатывается под видом ответа на вызов, брошенный эволюционным учением традиционной, откровенно теологической доктрине. Нападкам со стороны эволюционного учения Дарвина и Ламарка подверглось именно то, что Джемс назвал «теорией души». «Она [эта теория.— *Ред.*],— сказал Джемс, — является ортодоксальной «спиритуалистической» теорией схоластики и здравого смысла». «Теория души» кладет в основу «простую сущность, личную душу», которая «проявляет свою способность *запоминать, рассуждать, желать* и к тому же свое *воображение* или *наклонность*» [1]. По традиционной теории души, все эти функции психической жизни представляют собой «абсолютные, богом данные способности» [2], вечные и неизменные. Однако под воздействием эволюционной теории сохранять такие представления было невозможно. Эволюция включает в себя эволюцию сознания. Поставив ряд вопросов, возбудивших сомнение в теории души, например о «наркотиках», «асфиксии», «лихорадке» и «мозговой хирургии», Джемс делает вывод: «Более того, есть что-то странное и иррациональное в предположении, будто душа наделена элементарными, хитроумно запутанными способностями... Таким образом, очевидно, что *способность отнюдь не существует абсолютно, но действует при определенных условиях;* и *поиски этих условий* становятся наиболее интересной задачей психологии» [3].

Это заявление ныне уже не ново, ибо то же самое утверждалось Фиске и Холмсом в области истории и права. Вначале оно кажется неплохим, но когда прагматист выдвигает такую формулировку, она превращается в простую замаскированную попытку ликвидации материализма, для того чтобы восстановить традиционное учение на ином уровне. Мы уже видели это в случае с Фиске и

[1] William James, Principles of Psychology, New York, vol. I, 1890, p. 1.
[2] Там же, стр. 2.
[3] Там же, стр. 3.

Холмсом и предполагаем найти, что это справедливо и по отношению к Джемсовой трактовке психологии. Посмотрим, как Джемс проводит свои «поиски условий», при которых сознание существует и развивается.

Во-первых, можно ожидать, что Джемс как позитивист будет отвергать материалистический научный принцип понимания изменений, что затем он подменит его понятием выгоды и что, наконец, он построит фиктивную теорию, которая, в сущности, возродит *содержание*, если не точную *форму*, традиционного теологического учения.

Что мы действительно обнаружим такой образ действий у Джемса, видно уже из его предисловия к «Психологии», где он пишет, что эта работа написана со «строго позитивистских позиций» и что он считает своим долгом «благодарить» в числе других «Чонси Райта и Чарльза Пирса за их духовное содружество» [1].

На первой ступени отрицается всякий научный материалистический принцип как фундамент психологии, что делалось под прикрытием ультра-«науки», под прикрытием нападок на теологическую психологию. Структура, которую он должен отвергнуть,— это научно-материалистическая теория сознания как развивающегося отражения реальности через посредство общественной практики. Непосредственным необходимым условием наличия сознания является центральная нервная система с наиболее высокоразвитым мозгом; однако сознание нельзя сводить к его биологической основе. Сознание — общественное, а не исключительно биологическое явление. Если, однако, кто-либо захотел бы придерживаться лишь формы научного материализма, отрицая в то же время его сущность, то он мог бы рассматривать деятельность сознания исключительно в плане физиологии мозга. Именно эта формула и взята Джемсом в качестве исходной точки зрения.

В предисловии Джемс излагает в одной фразе ту мысль, которую он подробно развивает далее в первых главах своей книги: «Поэтому я трактовал наши преходящие мысли как нечто целое и рассматривал простые законы их сосуществования с состояниями мозга как основные законы нашей науки» [2]. Исходя из этого основ-

[1] William James, Principles of Psychology, p. VI—VII.
[2] Там же, стр. VI.

ного положения, которое кажется «ужасно научным», он говорит, что «мозг есть единственное непосредственное телесное условие психических операций» и что, следовательно, «телесные опыты и в особенности мозговые опыты должны иметь место в тех условиях психической жизни, которые психология должна учитывать» [1]. На этой психологической основе он формулирует «общий закон, согласно которому невозможны такие *психические изменения, которые не сопровождались бы или за которыми не следовали бы телесные изменения*» [2]. Перед нами встает вопрос о том, каким образом Джемс использует эту биологическую интерпретацию сознания для того, чтобы отбросить подлинную структуру науки психологии.

Джемс выдвинул доктрину, согласно которой психическая жизнь представляет собой отражение не объективной реальности через общественную практику, а «телесных опытов и более частных мозговых опытов» через посредство ощущений. Эта проблема является проблемой соответствия не между идеями и реальностью, а между идеями и состояниями мозга или телесными функциями. Так, Джемс пишет: «Наука об отношении ума к мозгу должна показать, как элементарные ингредиенты прежних ощущений (идеи и чувства) соответствуют элементарным функциям последующих (нервные возбуждения)» [3]. Его лозунг «нет психоза без невроза» [4] не является для Джемса психиатрической терминологией, а означает, что сознание (психоз) составляют ощущения, которые, в свою очередь, представляют собой продукт нервного возбуждения (невроз).

«Поток сознания»

Ощущения вызываются нервными возбуждениями, но, поскольку нервы доставляют бесконечный поток возбуждений к мозгу, им соответствует непрерывный поток ощущений. Так, «элементарные ингредиенты» сознания образуют «изначальный хаос ощущений» [5]. Сознание для

---

[1] William James, Principles of Psychology, p. 4.
[2] Там же, стр. 5.
[3] Там же, стр. 28.
[4] Там же, стр. 129.
[5] Там же, стр. 288.

Джемса *есть* неразрывный поток ощущений, соответствующий неразрывному потоку нервных возбуждений.

С точки зрения Джемса, сознание представляет собой «поток сознания», отражающий «поток нервных возбуждений». Этот поток не прерывается: он течет подобно реке. «Таким образом, — пишет Джемс, — сознание всегда является для себя чем-то цельным, не раздробленным на части. Такие выражения, как «цепь» или «ряд» психических явлений, не дают нам представления о сознании, какое мы получаем от него непосредственно: в нем нет связок, оно течет непрерывно. Всего естественнее к нему применить метафору «река» или «поток». *Говоря о нем ниже, будем придерживаться термина «поток» сознания, мысли или субъективной жизни»* [1].

При помощи этой концепции, которую он называет «удивительным потоком нашего сознания» [2], Джемс совершенно устранил подлинную структуру науки психологии. Теперь Джемс имеет «изначальный хаос ощущений», чистый поток мысли, который он волен трактовать любым удобным способом, пригодным для удовлетворения его целей. На следующей ступени утверждается понятие «выгоды» в качестве главной «структуры» этого «потока сознания». При помощи механистического редукционистского подхода к сознанию Джемс расчищает путь для своей доктрины целей и средств.

Чтобы ввести «удобный» характер сознания, Джемс говорит, что, хотя вначале поток не прерывается, нам удается прерывать его в течение своей жизни. Мы разрываем поток на части соответственно «интересу» и «вниманию». «Миллионы впечатлений, — говорит Джемс, — предстают перед моими чувствами, а сами никогда не входят в мой опыт. Почему? Потому, что они мне *неинтересны. Мой опыт есть то, чему я согласен уделять внимание.* Только те впечатления, которые я *замечаю,* образуют мое сознание — без избирательного интереса опыт есть полный хаос» [3].

Я уделяю внимание, говорит он, тому, что интересно мне в пределах потока сознания, я отбираю эти ощущения, комбинирую их и даю им название. Я отбираю тем

---

[1] См. Уильям Джэмс, Психология, Петроград, 1916, стр. 130.
[2] William James, Principles of Psychology, p. 243.
[3] Там же, стр. 402.

же путем отношения между этими названными узлами ощущений. Таким образом я строю *мой* мир из *моего* потока сознания. Из «изначального хаоса ощущений» я конструирую посредством внимания и отбора, основанного на моем интересе, мир, в котором я живу. «Короче говоря, ум обрабатывает множество полученных им данных, как скульптор обрабатывает каменную заготовку. В известном смысле статуя находилась в ней извечно. Однако в заготовке, кроме этой статуи, имелись и тысячи иных статуй, и лишь благодаря скульптору была выделена именно эта из прочих. Точно так же мир каждого из нас, как бы различны ни были наши представления о нем, всегда заложен в изначальном хаосе ощущений, дающем простую *материю* для мышления любого человека без всяких различий... Другой скульптор — другая и статуя из того же камня! Другие умы — другие миры из того же однообразного и невыразительного хаоса! Мой мир — это только один из миллионов подобным же образом заложенных в изначальном хаосе миров, подобным же образом реальных для тех, кто может абстрагировать их» [1].

Итак, я отбираю из хаоса ощущений, из потока сознания то, что я называю реальностью. Ибо мой интерес и внимание заставляют меня верить, что отобранное мною реально. Таким образом, реальность и вера для Джемса, как и для Пирса, одно и то же самое. И то и другое основывается на интересах и эмоциях, определяющих их отбор из «пестрой, шумной, хаотической смеси ощущений». *«По своей внутренней природе,* — говорит Джемс, — *вера или чувство реальности есть вид чувства, более близкого к эмоциям, чем к чему-либо еще»* [2].

Субъективизм и волюнтаризм Джемса

В главе, названной «Восприятием реальности», Джемс явно придает своей психологии и мировоззрению совершенно очевидный субъективистский и волюнтаристский характер. Так как психология Джемса признается основой прагматистской философии, то мало удивительного в том, что прагматистские философы довольствуются тем, что расхваливают эту джемсову работу по психологии, но

---

[1] William James, Principles of Psychology, p. 288—289.
[2] Там же, т. II, стр. 283.

никогда не анализируют ее. Вся эта глава изобилует такими заявлениями, которые подтверждают, что прагматисты поступили осмотрительно, уклонившись от ее анализа. Следующее заявление характеризует мысль Джемса: *«Реальность означает только связь с нашей эмоциональной и активной жизнью.* В этом заключается единственный смысл данного слова в устах практичных людей. *В этом смысле все то, что возбуждает и стимулирует наш интерес, реально... Основа и происхождение всякой реальности, с абсолютной или с практической точки зрения, является, следовательно, субъективной, нашей»* [1].

Джемс продолжает далее: *«Нам необходимо только хладнокровно ДЕЙСТВОВАТЬ так, как будто вещь, о которой идет речь, была реальна, продолжать действовать так, как будто она реальна, и она будет в конце концов неизбежно вступать в такую связь с нашей жизнью, что станет реальной.* Вещь настолько свяжется с привычкой и эмоцией, что наша заинтересованность в ней станет заинтересованностью, характеризующей веру. Те, для кого «Бог» и «Долг» являются теперь простыми названиями, могут превратить их в нечто гораздо большее, чем названия, если они ежедневно будут приносить им небольшую жертву» [2].

Таким образом Джемс ясно и недвусмысленно изложил субъективно-идеалистические позиции своей психологии. Сотни страниц, предпосланные вышеизложенным выводам, просто подготавливают путь для них. Исходя из его биологического редукционизма и вытекающего отсюда «потока сознания» с избирательным пучком ощущений для внимания и веры, можно прийти только к законченному солипсизму, к миру, созданному *Я*, и вместе с тем к законченному волюнтаризму, к верованию в то, во что желательно верить каждому. В самом прямом смысле можно сказать, что психология, созданная Джемсом, *представляет собой* теоретическую основу прагматизма.

Неорганизованный поток сознания организуется *Я* для удовлетворения своих потребностей и интересов. Отбор производится, исходя из того, что полезно или удобно для меня. То, чему в потоке ощущений я уделяю внимание, — это то, во что я верю, а то, чему я уделяю

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 295—297.

[2] Там же, стр. 321—322.

внимание и во что верю,— для меня и есть реальность. Джемс говорит: «Наиболее краткой из возможных формул была бы следующая: *наша вера и внимание* — это одно и то же. То, на что мы обращаем внимание в данный момент, и есть реальность» [1].

С точки зрения материалистической психологии, ощущения необходимы для сознания; они — единственный источник познания. Без ощущений познание невозможно. Но ощущения — это путь к реальности, а не сама реальность. Джемс, подобно всем субъективным идеалистам, превращает ощущения скорее в преграду, чем в дорогу к реальности. Марксистский научный материализм считает, что мы познаем мир благодаря нашей практической деятельности в нем, что наша общественно-историческая практика делает мир все более известным для нас. Общественная практика — производственная деятельность, классовая борьба, наука — представляет собой как источник, так и критерий познания.

Далее Джемс полагает, будто ощущения являются не чем иным, как «пестрой, шумной хаотической смесью», «потоком сознания». Не ограничивая, как это делает Джемс, человеческое сознание потоком ощущений, марксизм видит диалектический характер развития нашего познания мира. Согласно марксистской теории познания, именно объективный мир дан нам в ощущениях. Мы *воспринимаем* различные аспекты мира, мы получаем *представления* об окружающем мире через наши ощущения. Как указывает Мао Цзэ-дун в своей работе «Относительно практики», это — первая ступень процесса познания, являющаяся „«ступенью ощущений и представлений». На этой ступени люди «...видят внешнюю связь между отдельными явлениями“ [2]. Второй ступенью является ступень рационального познания, которое отражает «...уже не внешние стороны вещей, явлений, не отдельные их стороны, не их внешнюю связь; оно улавливает сущность явления, явление в целом, внутреннюю связь явлений» [3].

В. И. Ленин следующим образом резюмирует марксистскую теорию познания: «Итак, материалистическая

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 322.
[2] Мао Цзэ-дун, Избранные произведения, т. 1, Издательство иностранной литературы, М., 1952, стр. 509, 508.
[3] Там же, стр. 509.

теория, теория отражения предметов мыслью, изложена здесь с полнейшей ясностью: вне нас существуют вещи. Наши восприятия и представления — образы их. Проверка этих образов, отделение истинных от ложных дается практикой» [1].

Джемс развил свою субъективистскую теорию познания как средство нападения на эту материалистическую теорию, но скрыл это под видом притворных выступлений против теологического подхода к явлениям. Таким образом, он расчистил путь для подмены научного метода прагматистским. Ему оставалось еще тайком протащить содержание теологической доктрины в неизменное человеческое сознание, чтобы придать тем самым своей психологии ее настоящую классовую сущность.

Неизменная человеческая природа

Следующей и последней ступенью для Джемса было возрождение традиционного понятия души или, по крайней мере, самой сущности его, а именно неизменной человеческой природы. Таким образом, Джемс значительно преуспел в деле теоретического устранения всякой реальной структуры сознания и подмены ее удобным отбором — в соответствии с интересом и вниманием — из потока ощущений, не имеющего никакой структуры. Вопрос, откуда возникают интерес и внимание, остается открытым. Они не могут возникать из потока ощущений, ибо это — чистый поток, не разделяемый в своем изначальном хаотическом состоянии на интересное и неинтересное.

Интерес должен возникать из некоего иного источника, чем чувственный опыт. Последний Джемс называет «парадным ходом» сознания: «Путь опыта, по существу, есть парадный ход, ход для пяти чувств» [2]. «Парадный ход» открывается в сторону потока сознания. Но как быть с «первоначальными элементами сознания», такими, как: «1) элементарные виды ощущений и чувствований личной активности; 2) эмоции, желания, инстинкты, идеи ценности, эстетические идеи; 3) идеи времени, пространства и количества; 4) идеи различия и сходства и их

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 97.

[2] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 628.

степени; 5) идеи причинной зависимости между событиями, идеи цели и средств; идеи субъекта и атрибута» [1]. Откуда они возникают? «Почему они не могли возникать,— говорит Джемс,— при помощи метода черного хода?» [2].

Что Джемс понимает под «черным ходом» сознания? Под этим он понимает наследственную «органическую психическую структуру» сознания. Ум вносит в поток сознания уже готовый остов инстинктов и эмоций, которые, по традиции, являются неизменной человеческой природой, душой. Это — первоначальная «психическая структура», составленная из инстинктов, эмоций и различных простых идей, определяющих интерес и внимание, отбирающихся, в свою очередь, из потока сознания. Таким образом, в последнем счете, для Джемса выбор моего мира является продуктом моих врожденных инстинктов и эмоций. Они представляют собой то, что направляет мой интерес и внимание, на основе которых я провожу отбор в «изначальном хаосе ощущений» и образую мир, в котором живу. Я рождаюсь с определенной «органической психической структурой», «врожденным обилием внутренних форм», которые возникают не из какого-либо чувственного опыта и приходят отнюдь не через «парадный ход», а проникают через «черный ход». „Здесь, таким образом,— говорит Джемс,— врожденное обилие внутренних форм, происхождение которых окутано тайной и которые, во всяком случае, не просто «запечатлены» извне, в любом вразумительном смысле глагола «запечатлевать»“ [3].

Джемсова теория инстинкта

Какова «элементарная конституция инстинктивной жизни»? [4] Инстинкт — это «слепой, автоматический и неусвоенный» импульс к цели. Это «телеологическое или целенаправленное» действие без предвидения цели. *«Инстинкт определяется обыкновенно,*— говорит Джемс,— *как способность действовать таким способом, который достигал бы известных целей, без предвидения этих целей*

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 629.
[2] Там же, стр. 631.
[3] Там же, стр. 632.
[4] Там же, стр. 392.

и без предварительного приучения (или воспитания) к их выполнению» [1]. И он продолжает свою мысль: «Человек обладает несравненно бо́льшим многообразием *импульсов,* чем любое менее развитое животное; и любой импульс из этих импульсов, взятый сам по себе, так же слеп, как может быть слеп самый низший инстинкт» [2].

Что представляют собой «человеческие инстинкты»? Джемс дает длинный и исчерпывающий перечень инстинктов, начиная с «инстинктов детства», таких, как «сосание» и «кусание», и кончая «сексуальными инстинктами». Но среди них встречаются и такие «инстинкты», как «собственность» или «собственнический инстинкт». Таким образом, у Джемса, как и у Холмса, частная собственность появляется из «инстинкта», а не из истории. «Всякий знает, — говорит Джемс, — как трудно не домогаться всего приятного, что мы видим... Когда другой обладает этим, импульс присваивания часто превращается в импульс причинения зла обладателю» [3]. К тому же имеется «инстинкт собирания», естественно вытекающий из «инстинкта собственности». «Разновидностью собственнического инстинкта является импульс к собиранию вещей одного и того же вида» [4], например собирание промышленных предприятий, железных дорог и банков.

Другой импульс — «импульс убивания» или «драчливости». Именно этот инстинкт, согласно Джемсу, делает неизбежными линчевание, резню и войны: «Во многих отношениях человек самое безжалостное и свирепое животное... Отсюда то кровавое начало bellum omnium contra omnes (войны всех против всех), на котором воспиталась наша раса; отсюда непостоянство человеческих уз, та легкость, с которой вчерашний враг становится сегодня союзником, а нынешний друг — врагом завтра; отсюда тот факт, что мы — прямые потомки удачливых участников следовавших одна за другой кровавых сцен — должны, какими бы мирными добродетелями ни обладали, попрежнему носить те готовые в любой момент вспыхнуть скрытые и дурные черты характера, благодаря которым они пережили многочисленные кровавые

[1] Вильям Джемс, Научные основы психологии, СПБ, 1902, стр. 309.
[2] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 390.
[3] Там же, стр. 422.
[4] Там же.

сцены, принося другим зло, но сами оставаясь невредимыми»[1].

Такие буржуазные «инстинкты», как вышеуказанные, составляют «органическую психическую структуру», в «свете» которой производится отбор из «потока сознания». «Инстинктивная психическая структура» является «черным ходом», определяющим все то, чему позволено вступить в сознание через «парадный ход» опыта.

Задача Джемса и вообще буржуазной психологии — превратить качества, в действительности приобретенные индивидуумами в течение своей жизни в обществе, имеющем специфическую капиталистическую форму, во врожденные и, следовательно, в вечные инстинкты. Таким способом они могут защищать идею «неизменного человека» и утверждать, что нельзя изменить общество, поскольку нельзя изменить человеческую природу. Джемс разрабатывает теорию эмоций, которая помогает ему выполнить эту задачу.

Джемсова теория эмоций

Эмоции являются также частью «черного хода» врожденной структуры сознания. Однако они неотделимы от «инстинктов». *«Так инстинктивные реакции и эмоциональные выражения,* — пишет Джемс, — *неощутимо переходят друг в друга»*[2]. И то и другое представляют собой «импульсы», идущие изнутри психической структуры, и имеют одну и ту же психологическую основу. Они исходят отнюдь не из опыта мира, а скорее из установившейся физиологии тела и нервной системы, особенно мозга. Джемсова теория эмоций построена на положении, согласно которому человек боится потому, что он бежит, а не наоборот. Эмоции человека — результат реакций не на объективный мир, а на его физиологические изменения. Они отражают не внешнюю реальность, а телесное раздражение и движение тела. Вот описание Джемсом своей теории: «По моей теории, наоборот, *телесные изменения следуют прямо вслед за восприятием возбуждающего факта, а эмоции суть наши чувствования этих самых телесных перемен...* [Нам следует выражаться так:] мы опечалены, потому что плачем, приведены в

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 409—410.
[2] Там же, стр. 442.

ярость, потому что бьем другого, боимся, потому что дрожим, а не говорить: мы плачем, бьем другого, дрожим, потому что опечалены, приведены в ярость, испуганы» [1].

С точки зрения Джемса, эмоции отражают телесные изменения, точно так же, как сознание вообще отражает нервное возбуждение. В обоих случаях — это формула, насаждающая субъективизм под прикрытием «практичного» физиологического анализа.

Советский психолог Е. Т. Чернаков разоблачил джемсову теорию эмоций как субъективистскую: «Материалистически понимать чувства, или эмоции,— это значит видеть в них не что иное, как отражение в нашем мозгу объективной действительности, т. е. предметов, явлений внешнего мира в реальной связи их с нами... Наши чувства, или эмоции, не могут быть беспредметными или бессознательными. Нельзя чувствовать или переживать неизвестно что... Органические реакции, в которых внешне проявляется, например, эмоция страха, не могут ни в какой мере рассматриваться в качестве основы данной эмоции, а только как следствие сознания опасности, угрожающей нам» [2].

Теория эмоций Джемса станет понятнее, если мы возьмем объективное событие, вызывавшее жгучий гнев негритянского народа, рабочего класса и их союзников — «законное» линчевание семерых в Мартинсвилле, — и посмотрим, как Джемс рассматривал бы эмоции, возникшие под влиянием этих событий, или как он предложил бы нам сделать это: «Остановите выражения страсти, и она умрет. Попробуйте сосчитать десять, прежде чем обнаружите ваш гнев, и его причина покажется вам странной или смешной... Разгладьте ваш лоб, смотрите весело, сократите сильнее спинные мускулы и меньше брюшные, говорите в мажорном тоне, приветствуйте любезно встречающихся, и ваше сердце, если оно не затвердело, малопомалу откроется для светлого настроения» [3].

«Теория» Джемса — это попытка убедить нас в том, что нет объективных причин для таких чувств, как гнев, страх, печаль, отчаяние. Чтобы покончить с этими эмоциями, вовсе не нужно устранять эксплуатацию и угнете-

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 449—450.
[2] «Вопросы философии», № 3, стр. 306, 1948.
[3] Вилльям Джемс, Научные основы психологии, стр. 302—303.

ние со стороны капиталистов. Все, что нам нужно делать — это разглаживать свои лбы и расправлять плечи, улыбаться и быть счастливыми. Если мы последуем совету Джемса, то, в самом деле, определенная группа людей будет крайне счастлива.

Джемсова теория привычек

Джемс постулирует и другой элемент «органической психической структуры». Помимо инстинктов и эмоций, существуют привычки. Но привычка является просто индивидуализацией инстинкта и эмоции, как только они конкретно входят в жизнь индивидуума. *«Инстинкты,* — говорит Джемс, — *вселяются для того, чтобы вызвать привычку»* [1]. Так, из «инстинкта собственности» индивидуум вырабатывает привычку владения, скажем, банками. Или инстинктивная эмоция страха может превратиться в привычку бояться, например, безработицы или войны. «Привычка играет в общественных отношениях роль колоссального махового колеса: это самый ценный консервативный фактор в социальной жизни. Она одна удерживает всех нас в границах законности и спасает «детей фортуны» от нападок завистливых бедняков» [2]. Привычка — это мощное оружие класса, настолько мощное — при его опоре на неизменные инстинкты, — что правящий класс не может сохранять свои позиции без применения его. «Она [привычка.— *Ред.*] одна побуждает тех, кто с детства приучены жить самым тяжелым и неприятным трудом, не покидать подобного рода занятий. Она удерживает рыбака и матроса у моря в зимнее время; она влечет рудокопа во мрак его шахты... Привычка удерживает от смешения различные слои общества» [3].

Не материальные условия жизни при капитализме, но привычки, выражающие инстинкты и эмоции, заставляют рабочего трудиться, а капиталиста эксплуатировать и удерживают классы от смешения.

Джемс рассматривает привычку как цемент капиталистического общества. Согласно материалистической психологии, привычки вырабатываются через и благодаря общественной практике индивидуума, его деятельности

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 402.
[2] Уильям Джэмс, Психология, стр. 117.
[3] Там же.

в определенном обществе. В капиталистическом обществе буржуазные привычки навязываются народу. Но так как противоречия материальной жизни общества при капитализме обостряются, изменяются и привычки рабочего класса. Привычки, воспитанные капитализмом, противопоставляются новым привычкам, новым чертам: товариществу, солидарности, стойкости, преданности своим союзам и политическим партиям, борьбе против угнетения. Страстное желание Джемса состоит в том, чтобы сохранить привычки — буржуазные привычки — с целью защиты капитализма. Однако то, в чем Джемс видит цемент капитализма, распадается благодаря самоотверженной борьбе рабочего класса. Привычки зависят от опыта, а не от врожденных «инстинктов».

По Джемсу, инстинкты, эмоции и привычки образуют неизменную и неизменяемую структуру сознания. Расчленение потока сознания, хаоса ощущений совершается привычками, инстинктами и эмоциями благодаря интересу и вниманию. Рассуждение — просто процесс отбора в свете инстинкта, эмоции и привычки той части потока сознания, которая ведет к желаемой цели. Таким образом, Джемс говорит: «Всякое Рассуждение зависит от способности ума разрывать целостность рассматриваемого явления на части и выделять из них те особенности, которые при данных нам особых обстоятельствах могут привести к надлежащему выводу». И он добавляет: «Рассуждение — только иная форма избирательной деятельности ума» [1]. То, что отобрано, называется «вещью», и ей дается наименование, но в действительности «вещи» суть только «группы чувственных качеств» или узлы ощущений, которым «органическая психическая структура» придает определенную организацию для осуществления практических или эстетических целей.

«Однако что такое вещи? — спрашивает Джемс. — Не что иное, как мы увидим ниже, как особые группы чувственных качеств, которые практически или эстетически интересуют нас, которым мы поэтому даем субстанциональные наименования и которые мы возвышаем до этого исключительного статуса независимости и высокого положения... Но все эти существенные особенности, которые образуют для нас подлинную объективность вещи и

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 287.

противопоставляются тому, что мы называем субъективными ощущениями, полученными нами в данный момент, являются простыми ощущениями, подобными последним. Ум сам выбирает и решает, какие особые ощущения будут реальнее и достовернее всех остальных» [1].

Мы уже видели, что для «ума выбор по вкусу» означает лишь то, что он выбирает на основе инстинкта, эмоций и привычки. Поскольку, по Джемсу, и эмоция и привычка сводятся в конечном счете к инстинкту, ясно, что «рассуждение» и психическая деятельность вообще являются только слугами инстинктов. И поскольку инстинкты включают в себя все то, что имеет первостепенное значение для класса капиталистов, подобно «инстинкту собственности» и «инстинкту убивания», то из этого следует, что рассуждение и мышление являются, в сущности, слугами буржуазии. Таков итог «Принципов психологии» Джемса. Это — не наука, а чистая апологетика.

Что случится с естественными науками, если рассматривать их в плане психологических воззрений Джемса? Они также отбираются умом из хаоса ощущений и, следовательно, имеют дело скорее с «органической психической структурой», чем с опытом, не говоря уже о материальном мире. Ум с его инстинктами, эмоциями и привычками скорее *изобретает,* чем раскрывает законы науки:

«Теперь я перейду к так называемым *чистым* или *априорным* наукам классификации — Логике и Математике. Мой тезис относительно этих наук заключается в том, что они даже менее естественных наук являются следствием миропорядка, как он дан нам в опыте. Чистые науки выражают *исключительно* результаты сравнения; *сравнение — это непостижимое следствие миропорядка, в котором ощущаются внешние впечатления, это невоспринимаемые следствия сугубо внутренних (полученных с черного хода) частей нашей психической структуры; поэтому чистые науки образуют систему положений, не имеющих ничего общего с генезисом опыта»* [2].

---

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 285—286.
[2] Там же, стр. 641.

Не опыт, не общественная практика являются источником научного познания, а «психическая структура», инстинкты, эмоции и привычки. Таким образом, наука — это орудие выгоды; она организует хаос в *полезные* образы, однако это совершенно не относится к истине, к соответствию законов и фактов реальности.

Джемс говорит о «стихийных вариациях», которые тысячами вызываются психической структурой, но только некоторые из них оказываются полезными. Он использует именно этот аспект дарвинизма для того, чтобы оправдать свою теорию психологии. Он отвергает теорию Ламарка о благоприобретенных признаках и принимает теорию «отклонений», или «мутаций». Это не деятельность человека, направленная на изменение окружающей среды, изменяющая человеческое сознание. Скорее это «стихийные вариации», порождаемые «органической психической структурой» из своей собственной субстанции. «Органическая психическая структура» путем проб и ошибок, посредством выживания наиболее приспособленных постепенно создает инстинкты, эмоции и привычки, которые затем проводят отбор из потока ощущений, чтобы строить соответствующую поведению окружающую среду.

Обращение Джемса к морганистско-вейсманистской генетике

Знаменательно, что в последнем издании своей работы Джемс для подкрепления теории происхождения инстинктов обращается к вейсманистской генетике. Так, в заключительной главе исправленного издания «Принципов психологии» Джемс писал: «Я оставляю свой текст почти в том виде, каким он был в 1885 г. Тогда я сделал пробный вывод, стремясь показать, что по происхождению *большинство* наших инстинктов следует, конечно, считать плодом генетического метода черного хода, а не наследственного опыта в собственном смысле этого слова... Однако уже до этого профессор Вейсман из Фрейбурга начал весьма серьезные нападки на теорию Ламарка, и его критика, наконец, возбудила такой широкий интерес среди естествоиспытателей, прежде принимавших почти без колебаний эту теорию, что создается впечатление, что они чуть ли не готовы отказаться от ламаркизма.

Поэтому я должен дополнить некоторые положения вейсмановской критики мнимой очевидности теории Ламарка своими собственными доводами»[1].

Вопрос о наследственности имеет решающее значение для Джемса, так как именно на этом основывается возрождение вечной и неизменной человеческой души в виде инстинктов. Отнюдь не случайно, что он нашел в морганистско-вейсманистской генетике последнее прибежище для возрожденной «теории души». Именно под прикрытием нападок на эту теорию Джемс намеревался создать «научную» психологию. Но с самого начала его основная задача заключалась в том, чтобы заставить саму «науку» проповедовать «теорию души» и устранить возможность познания, научной теории и истины, уничтожив все, кроме психической реальности.

Психология Джемса не только создала теоретический базис для всей последующей прагматистской философии, но также расчистила фрейдистскому психоанализу путь для его распространения в Соединенных Штатах. Последний выводится почти как следствие из системы Джемса. Точно так же господствующие школы в собственно психологии — бихевиоризм и гештальтизм — основываются на «руководящей» работе Джемса. Она оказала не меньшее влияние на Джона Дьюи — как на его философское мышление, так и на его теорию образования.

Говоря о «Психологии» Джемса, Дьюи отмечает: «Насколько я могу обнаружить специфический единый философский фактор (если таковой имеется), который, войдя в мое мышление, дал ему новое направление и качество, то этим фактором... является тот, который развился скорее из его «Психологии», чем из очерков, собранных в одном томе под названием «Зависимость веры от воли», а также из работ «Вселенная с плюралистической точки зрения» и «Прагматизм». Я могу сослаться как на иллюстрацию к этому на замену термином «поток сознания» дискретных элементарных состояний... Я убежден, что многое из нашего философствования необходимо пересмотреть с этой точки зрения и что, в конечном счете, этот пересмотр приведет к полному

[1] William James, Principles of Psychology, vol. II, p. 666.

синтезу в философии, соответствующему современной науке и связанному с действительными потребностями в области образования, морали и религии» [1].

Как подтверждается эта дань Дьюи влиянию Джемса, мы увидим в следующей главе, когда рассмотрим теории Дьюи в области воспитания.

«Принципы психологии» Уильяма Джемса опровергают все демагогические претензии прагматизма на «научность», «натурализм» и «прогрессивность». Он заменяет в психологии теорию души теорией неизменной инстинктивной человеческой природы. Это, так сказать, семейная тайна сформулированной прагматистской философии. Не удивительно, что она держится буржуазными идеологами под замком.

---

[1] John Dewey, From Absolutism to Experimentalism, Contemporary American Philosophy, vol. II, New York, 1930, p. 23—26. Этот очерк является самой подробной духовной автобиографией из когда-либо написанных Дьюи.

VI. ДЖОН ДЬЮИ. АПОЛОГЕТИКА В ОБЛАСТИ ОБРАЗОВАНИЯ

Рассматривая процесс формирования прагматистской апологетики, мы познакомились с группой апологетов, концентрировавшихся вокруг Гарвардского университета: Райтом, Джемсом, Пирсом, Фиске и Холмсом. Теперь мы обратимся к другой группе, концентрировавшейся вокруг Чикагского университета. Ведущим представителем чикагской школы прагматизма является Джон Дьюи.

Чикагский университет был основан Джоном Д. Рокфеллером в 1892 г. и им же финансировался. Первый президент этого университета Уильям Р. Харпер вызвал Дьюи из Мичиганского университета и поставил во главе философского факультета. Дьюи приехал в Чикаго в 1894 г.; здесь он в течение 10 лет уделял свое главное внимание развитию прагматистской теории образования. Дьюи развил свою философию образования в свете опыта приданной университету экспериментальной школы. Это была известная «Университетская начальная школа». Первой большой книгой Дьюи явилась его работа «Школа и общество» («The School and Society»), в которой он изложил прагматистскую теорию образования вместе с результатами примерно 6 лет экспериментирования в университетской школе. Эта книга, опубликованная в 1899 г., до сих пор представляет собой краеугольный камень теории прагматизма в области образования.

Джон Дьюи и его последователи, наиболее известными из которых были Килпатрик, Чайлдс и Каунтс, представляют в своих работах единственную систематизированную и официально признанную влиятельную в Соединенных Штатах теорию образования — прагматистскую теорию.

Прагматистская теория образования Дьюи скрывает сущность буржуазного образования, выдавая его за процесс развертывания врожденных инстинктов и импульсов ребенка, представляя буржуазное обучение в виде средства, способствующего расцвету внутреннего мира ребенка.

Каждый заботливый родитель и искренний учитель хотят прежде всего добиться при помощи педагогического процесса самого всестороннего развития ребенка. Но как должно протекать это развитие? В чем заключается возможность для такого развития? Заключается ли она, как считает Дьюи, главным образом во внутренней, врожденной природе ребенка? Или она заключается главным образом в культуре, знаниях и истине, созданных и открытых человечеством на протяжении веков? Гуманизм, и прежде всего марксизм, утверждает, что возможность для самого всестороннего развития ребенка заложена в обществе и должна быть предоставлена ребенку через дом, школу и общественную жизнь. Развитие ребенка в богато одаренного зрелого человека требует тщательного воспитания его в духе всего того, чего в ходе истории достигли люди в материальном и духовном отношении. Поэтому развитие ребенка есть, по существу, процесс передачи ему человеческих знаний и чувств, ценностей и эмоций, черт характера, воплотившихся в героях человечества, а также научного мышления, любви к народу, стремления к лучшей, более полнокровной жизни для всех. Сложившаяся личность является прежде всего продуктом того, что передается ему извне людьми, с которыми он живет, учится, играет и работает.

Формула Дьюи игнорирует это социальное наследие, делая источником воспитания скорее инстинкты ребенка, чем гуманизм человечества.

Каким же образом Дьюи совершает это предательство ребенка?

Мы можем проследить линию аргументации Дьюи по всей книге «Школа и общество». Он начинает с заявления: «Радикально изменились условия жизни, и им должна соответствовать столь же радикальная перемена в постановке образования» [1]. Что же это за радикальные

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, изд. «Работник просвещения», М., 1925, стр. 10.

изменения в условиях жизни, потребовавшие «радикальной перемены в постановке образования»?

Трудящиеся массы были охвачены системой образования. Это и значит, согласно Дьюи, что «радикально изменились условия жизни», которые потребовали «радикальной перемены в постановке образования». Однако почему они требуют перемены в постановке образования? Дьюи отвечает, что «импульсы», «тенденции», «склонности» «громадного большинства» являются не «интеллектуальными», а «узкопрактическими». Поэтому должна произойти радикальная перемена в постановке образования, заключающаяся в перенесении центра тяжести с «интеллектуального» его аспекта на аспект «практический». Упор на интеллектуальном аспекте оправдывался тогда, когда образование получало только меньшинство общества в лице представителей правящих классов. Почему? Потому, что сыновья и дочери имущих обладают «интеллектуальными импульсами, тенденциями и склонностями», тогда как сыновья и дочери рабочего класса имеют только «узкопрактические импульсы, тенденции и склонности». Новая система образования, предназначенная для бесплатных государственных школ, где собраны дети трудящихся, должна быть организована так, чтобы она допускала развертывание «практических импульсов» [1].

Какой же вывод следует сделать из аргументации такого рода? Единственный, напрашивающийся сам собой, вывод состоит в том, что рабочие являются рабочими не потому, что таков характер капиталистической системы, лишающей их средств к существованию, если они не будут продавать свою рабочую силу владельцам фабрик и ферм, а потому, что таков их собственный врожденный характер с его практическими «импульсами, тенденциями и склонностями». Рабочие рождаются рабочими, а собственники — собственниками. Таким образом, классовая структура капитализма создается не историей, а человеческой природой, наследственностью. Это, конечно, излюбленная доктрина всех правящих классов в классовом обществе. Она, по меньшей мере, так же стара, как Платон с его «царской ложью», утверждавший, что боги подмешали в правителей золото, а в

[1] John Dewey, The School and Society, p. 22—28.

трудящихся — бронзу и что самый страшный грех смешивать разные металлы.

Краеугольным камнем прагматистской теории образования Дьюи является следующее его утверждение: «Просто и очевидно, что у громадного большинства человеческих существ интеллектуальный интерес не является господствующим» [1]. Это большинство обладает «так называемыми практическими склонностями и расположением» [2]. Замените употребляемое Дьюи слово «большинство» словами «трудящиеся массы», и подлинный смысл его утверждения станет для вас несомненным. Предложенная Дьюи реформа буржуазного образования является выводом из его вышеприведенного утверждения: «Если мы [класс капиталистов] будем рассматривать конечную цель нашего образования в менее исключительном свете, если мы введем в наши образовательные процессы активность, которая удовлетворила бы тех, господствующими стремлениями [стремлениями трудящихся масс] которых служит желание что-нибудь работать, что-нибудь делать [производить прибыль для собственников], то мы добьемся того, что школа [и капиталистическая система] станет оказывать на своих членов [рабочий класс] влияние более жизненное, более продолжительное и более культурное» [3] (т. е. более соответствующее тому, чего требует правящий класс в области идей и взглядов). Дьюи хотел бы представить дело так, будто бы стремления и импульсы рабочих заключаются в том, чтобы «что-нибудь работать, что-нибудь делать», что означает, если перефразировать эту мысль, производить прибыль для капиталистов или быть их наемными рабами.

Чтобы дать возможность для самого полного развертывания этого импульса работать и создавать прибыль для хозяев, школа должна сосредоточить свое внимание на тех *занятиях,* которые нужны классу капиталистов. Словом, бесплатная государственная школа должна превратиться прежде всего в профессиональную школу, где учили бы, *как* следует работать, а не теории, *почему* это нужно. *Знать как,* но не *знать почему* — вот что должно быть предметом преподавания.

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 23—24.

[2] Там же, стр. 24.

[3] Там же. Слова, поставленные в квадратных скобках, принадлежат Г. Уэллсу.

Таким образом, «импульсы» рабочего класса получат полную возможность для развития. Дьюи утверждает, что при новой постановке образования «занятия ручным трудом делаются явно центром школьной жизни» [1].

Рабочие должны учиться, делая то, «что вполне естественно» для них, а именно занимаясь профессиями, овладения которыми требует от них класс капиталистов. Не дело бесплатной государственной школы, рабочего класса заниматься простым «поглощением фактов и истин» [2]. Конечно, нет, ибо факты и истина в руках рабочих — опасное оружие. Для громадного «большинства» нет «непосредственного социального основания для приобретения чистого знания, здесь нет никакой социальной выгоды от этого в случае успеха» [3]. Действительно, приобретение рабочим классом образования представляет собой явную социальную угрозу для буржуазии.

Говоря о таких занятиях в рамках школы, как «работы по дереву и металлу, тканье, шитье, стряпня...» [4], Дьюи пишет: «Дети становятся резвыми и активными, забывая обычную пассивность и способность только к одному восприятию; эти работы делают детей более пригодными к жизни, более восприимчивыми, а отсюда и более склонными к тому, чтобы быть полезными дома; они несколько подготовляют детей на практике к несению своих обязанностей в последующее время жизни: девочек, если они и не станут фактически поварихами и швеями, — к лучшему ведению домашнего хозяйства; мальчиков [если наша система образования превратится в систему трудовых школ] — к их будущему призванию» [5]. Таков, следовательно, общий характер требуемой Дьюи «радикальной перемены» в постановке образования, призванной удовлетворять «радикально изменившимся условиям жизни».

Дьюи, идя далее, скрывает классовую природу этой теории образования, утверждая, что все люди или, по крайней мере, «большинство из нас» — рабочие. Конечно, некоторые «из нас» управляют, а большинство «из нас»

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 12.
[2] Там же, стр. 13.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 12.
[5] Там же, стр. 11. Часть фразы, поставленная в квадратных скобках, дается в нашем переводе.—*Прим. ред.*

служат «рядовыми работниками». Во всяком случае, каждый должен получить такое образование, чтобы быть удовлетворенным тем, что делает. Это удовлетворение должно достигаться пониманием «глубокого и человеческого значения» выполняемой работы. Это означает, что рабочий должен быть удовлетворен тем, что его эксплуатируют, ибо следует не допустить, чтобы он осознал то, что его *действительно* эксплуатируют. Вместо этого его следует учить, что, работая на владельца, он выполняет социальную функцию, исполненную «глубокого и человеческого значения». Рабочий до сих пор полностью не понимает этого, потому что не имел «благоприятного случая, чтобы развить свое воображение и отнестись любовно и вдумчиво к той социальной и научной ценности, которая заключается в его работе» [1].

Дьюи хотел бы, чтобы школа предоставляла рабочему такого рода «благоприятный случай», конечно, для того, чтобы подменить им боевой дух и пролетарское сознание рабочего класса.

Дадим самому Дьюи возможность изложить свою собственную позицию: «Мир, в котором живет большинство из нас, есть мир, где каждый имеет свое занятие, каждый что-нибудь делает: одни управляют, другие служат рядовыми работниками.

Но великим делом как для одних, так и для других будет, если каждый из них получит образование, которое даст им возможность видеть в их повседневной работе все то глубокое и человеческое значение, что в ней заключается. Как много рабочих в наши дни являются лишь придатком к машинам, с которыми они работают. Это может быть отнесено отчасти к самой машине или к режиму, который придает так много значения продуктам, вырабатываемым машиной; но в значительной степени это должно быть отнесено и к тому факту, что рабочий не имел благоприятного случая, чтобы развить свое воображение и отнестись любовно и вдумчиво к той социальной и научной ценности, которая заключается в его работе» [2].

При помощи «новой системы образования» Дьюи хотел бы формировать рабочих, которые были бы удовле-

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 21.
[2] Там же, стр. 20—21.

творены — уж если не были бы вне себя от радости — тем, что являются «лишь придатком к машинам, с которыми они работают». Ибо он хотел бы, чтобы они хорошенько прониклись сознанием «глубокого и человеческого значения» низкой заработной платы, потогонной системы, сверхурочной работы, армии безработных и всех тех «социальных и научных ценностей», которые так дороги сердцу капиталиста.

Дьюи утверждает, что этот тип образования есть единственный путь к разрешению несчастий и противоречий капитализма. Только опираясь на присущие рабочему классу «инстинкты творческой работы», можно добиться успеха в деле обнаружения и борьбы с «нашими экономическими несчастьями». «Экономические несчастья» кроются в неразвитых «инстинктах» рабочего класса. Образование следует сконцентрировать вокруг развития этих «инстинктов»; с детства они должны «воспитываться в [социальном] направлении, обогащаться историческими толкованиями, проверяться и освещаться научными методами...» [1]. Только при помощи такого руководства «инстинктами» рабочего класса собственники могут иметь «самую твердую и самую лучшую гарантию в том, что и широкое общество станет более достойным, более приятным и более гармоничным»[2].

Если бы только школа могла внушить рабочим мысль, что их самые глубокие «инстинкты» осуществляются, когда они работают с машинами, производящими прибыль, тогда действительно «несчастья» капиталистической системы, как понимает их капиталист, были бы обнаружены и в значительной степени преодолены.

Говоря об обнаружении и борьбе с «нашими экономическими несчастьями» на основе поддержания «инстинктов», Дьюи утверждает: «В настоящее время импульсы, которые лежат в основе индустриальной системы, или фактически остаются в пренебрежении, или положительно искажаются в период школьного обучения. До тех пор, пока инстинкты творческой и производительной работы не будут систематически поддерживаться в годы детства и юношества, пока они не будут воспитываться в [социальном] направлении, обогащаться

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 21.
[2] Там же, стр. 25.

историческими толкованиями, проверяться и освещаться научными методами,— до тех пор мы наверное не будем в состоянии даже установить источник наших экономических несчастий, не говоря уже о возможности успешной борьбы с ними» [1].

Не исторически сложившаяся система эксплуатации человека человеком «лежит в основе» капитализма. Скорее — это «инстинкт производительной работы», являющийся основой всей системы. Таким образом, капитализм — продукт «инстинкта», он имеет биологический, а не социальный источник.

У Дьюи, как и у Джемса и Холмса, биологические «инстинкты» занимают место сверхъестественного в его чистом виде для обеспечения незыблемости экономической системы. Это лишь слегка видоизмененная теория, согласно которой в основе общества лежит «человеческая природа». И когда человеческая природа понимается как скопление «инстинктов», получается, что практически «вы не можете изменить человеческую природу». Согласно Дьюи и прагматистам вообще, именно человеческая природа с ее биологическими «инстинктами» лежит в основе общества, а не производительные силы и не способ добывания средств к жизни. Согласно последней, единственно научной формулировке, структура общества является делом общественной организации и, следовательно, изменяется вместе с изменением производительных сил. Соответственно первой формулировке, основанной на идеологии правящего класса, структура общественной системы основана на инстинктах и неизменна.

Школа, призванная блюсти интересы ребенка. Теория инстинктов

«Инстинкты» играют в прагматистской теории образования Дьюи ведущую роль. Все «инстинкты», стремления и так далее могут быть, в конечном счете, сведены к «первобытным инстинктам», передающимся по наследству через посредство механизма генов морганистско-вейсманистской генетики. Таким образом, психология Джемса с ее ориентацией на биологию образует краеугольный камень «новой системы образования» Дьюи.

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 21.

Под прикрытием нападок на традиционную постановку образования Дьюи строит свою теорию на основе «непосредственных инстинктов и активной работе самого ребенка»[1].

Эта теория Дьюи не оригинальна. Поколением раньше Фребель развил инстинктивную теорию образования в Германии. Мы увидим, что Дьюи воздает Фребелю должное. Оба говорят о школе, призванной блюсти интересы ребенка, но дают ясно понять, что это только высокопарное название того, что в действительности является школой, где все основано на инстинкте.

Дьюи нападает на «старую систему образования» за некоторые моменты, которые заслуживают нападок; однако при этом он вместе со всем тем, что следовало устранить, отбрасывает и основную концепцию образования. Делает он это путем отождествления всего того, что было плохого в традиционном образовании, с концепцией образования, исходившей из положения, что «центр тяжести его лежит вне ребенка». Старая система видела источник образования скорее в учителе, в учебнике, чем в «непосредственных инстинктах и активной работе самого ребенка». Дьюи утверждает, что обучение является внутренним процессом, источник которого находится в самом ребенке, и в частности в его инстинктах. Это искажение теории он называет «революцией Коперника». Это *действительно* «революция Коперника» — только навыворот! Она заставляет общество двигаться по орбите вокруг инстинктов ребенка. Это контрреволюция, которую желал бы совершить Дьюи. Центром тяжести образования должны быть инстинкты ребенка, а не общество, не класс, создающий систему образования. Дьюи пытается таким образом представить буржуазное обучение в виде источника инстинктов детства: «В настоящее время начинающаяся перемена в деле нашего образования заключается в перемещении центра тяжести. Это — перемена, революция, подобная той, которую произвел Коперник, когда астрономический центр был перемещен с земли на солнце. В данном случае ребенок становится солнцем, вокруг которого вращаются средства образования; он — центр, вокруг которого они организуются»[2].

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 29.
[2] Там же.

Ребенок с его инстинктами должен быть центром работы школы, поэтому перед образованием стоят две задачи: во-первых, оно должно «опереться на зачаточные инстинкты человеческой природы» и, во-вторых, оно должно облегчить их выявление, «пользуясь соответствующими средствами». Таким путем образование достигнет даже лучших результатов, чем старая система, в том, «чтобы снабдить его [ребенка.— *Ред.*]... техническими сведениями и приучить его к дисциплине» [1]. Это «признание и развитие» «зачаточных инстинктов» Дьюи называет «царствием небесным в деле воспитания». При условии «царствия небесного» все, чего буржуазия могла бы пожелать в смысле «дисциплины», «культуры» и «знания», придет в «свое надлежащее время». «Если мы ищем царствия небесного в деле воспитания, то все остальное приложится нам, — выражение, которое, будучи истолковано, означает, что если мы будем отождествлять себя самих с детьми, с нуждами и инстинктами детского возраста и требовать их полного признания и развития, то дисциплина и знание и культура, необходимая для взрослого человека — все придет в свое надлежащее время» [2].

Замените в заключительной фразе вышеприведенной выдержки слово «взрослый» словом «буржуазия» и вы поймете, что хочет сказать Дьюи. Это больное место Дьюи, ибо концепция школы, призванной блюсти интересы ребенка, с обучением путем выработки творческого подхода была подвергнута резкой критике в буржуазных газетах и журналах. Класс капиталистов еще не совсем понял, какую полезную услугу оказывал ему этот новый апологет из Чикагского университета. Буржуазная пресса обвиняла Дьюи в непризнании того, что было основным в старом образовании, а именно — дисциплины, технических знаний и обучения в духе буржуазного мировоззрения, морали и обычаев. В «Школе и обществе» Дьюи неоднократно подчеркивал, что его теория не только делает то, что делало старое образование, но делает это лучше. В настоящее время, конечно, правящий класс давно уже понял истинный характер теории образования Дьюи.

Какова *роль учителя* в школе, призванной блюсти интересы ребенка? Учитель должен «овладеть природными

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 46.
[2] Там же, стр. 46—47.

инстинктами и импульсами ребенка и направить их так, чтобы поднять его понимание и способность суждения, а также, чтобы снабдить его лучшими навыками к работе»[1]. Учитель должен руководить процессом развертывания инстинктов. В этом процессе руководства есть два момента. Первый из них — это «ознакомление с детским импульсом», а второй — «доведение ребенка до большей степени развития»[2]. По отношению к первому из этих моментов, согласно учебнику Дьюи, величайший грех для учителя, с точки зрения педагогики, брать на себя инициативу. Учитель никогда не должен проявлять инициативу в какой-либо деятельности; инициатива должна исходить от ребенка. «Как общее правило, никакая деятельность ребенка не должна *зарождаться* путем подражания. Почин работы должен исходить от ребенка...»[3]. Учителю следует знать, какой инстинкт стремится проявиться в определенный период развития ребенка, и единственная его функция должна заключаться в том, чтобы дать ребенку соответствующие стимулы и обеспечить его материалами, которые позволили бы этому инстинкту найти свое выражение.

Дьюи продолжает: «Как только что указывалось, это дело учителя знать, какие силы ребенка стремятся проявиться в данный период роста его развития и какого рода деятельность может быть полезна для их выявления, чтобы дать ему соответствующие стимулы и снабдить его нужным материалам»[4]. Учитель должен угадывать инстинкты ребенка и снабжать его материалом. Но Дьюи отнюдь не останавливается на этом. Он скатывается к «старой» концепции образования, получаемого извне, от учителя, когда говорит: «Чуткий учитель, вполне вероятно, знает гораздо лучше, чем сам ребенок [что такое его инстинкты и что они означают]. Но это подсказывание должно *совпадать* с преобладающей формой развития ребенка; оно должно служить лишь стимулом, чтобы продвинуть вперед более правильно то, что ребенок уже сам стремится выполнить, блуждая в потемках»[5].

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 99.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 100.
[4] Там же, стр. 101.
[5] Там же, стр. 100. Часть фразы, поставленная в квадратных скобках, дается в нашем переводе.—*Прим. ред.*

Вот где налицо разрыв между теорией и практикой; между теорией, которая предназначена скрыть от трудящихся масс, а также от учителя тот факт, что образование есть процесс внушения учащимся идей педагога. Теория утверждает, что ребенок должен проявлять свои инстинкты, тогда как учитель — доставлять материалы, необходимые для такого проявления. Однако на практике получается, что учитель — «чуткий» учитель (а какой учитель захочет быть нечутким?) — будет лучше знать, чего ребенок хочет или *должен* хотеть, и, следовательно, будет играть активную роль во внушении ребенку этих «потребностей».

Так, буржуазное обучение на *словах исходит* скорее из инстинктов ребенка, чем из внешнего подражания и внушения. Дьюи считает последние — вторичными, а инстинкты — первичными. Подражание и внушение, согласно этой теории, являются только средствами, помогающими ребенку осуществлять свои потребности и желания, основанные на его инстинктах: «Подражание и внушение приходят вполне естественно и неизбежно, но только как средства, помогающие выполнению его желаний и идей» [1]. Однако Дьюи уже показал, что «чуткий» учитель будет знать лучше, чем сам ребенок, чего последний хочет. Отсюда следует, что потребности, желания, идеи, «инстинкты» и «импульсы» ребенка будут потребностями, желаниями, идеями, «инстинктами», «импульсами» учителя.

Цель образования, говорит Дьюи, — «полный рост способностей ребенка». Но «способности» — только другое название для «инстинктов», «импульсов», «потребностей», «интересов» и «идей». Поскольку эти последние исходят от педагога, как это признает Дьюи в случае с «чутким» учителем, то отсюда следует, что цель образования — внушить ребенку тот взгляд, который был внушен самому учителю в процессе его воспитания и в жизни. Но весь процесс представлен как развертывание внутренней, инстинктивной, наследственной природы самого ребенка.

Итак, *практика* является буржуазным обучением, а прагматистская *теория* — буржуазной демагогией, призванной скрыть этот факт.

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 101.

Каждому родителю хочется думать, что «полное развитие» его ребенка — основное дело школы, а учителям хочется думать, что они занимаются «полным развитием» ребенка как человеческого существа. И, наоборот, немногим родителям хочется думать, что их дети ходят в школу для того, чтобы им внушали там идеи класса, который притесняет и эксплуатирует их. И немногим учителям хочется думать, что они являются орудием обучения, необходимого для правящего класса. Теория Дьюи хорошо приспособлена, чтобы скрыть этот неприятный факт как от родителей, так и от учителей.

Теоретическая фикция школы, призванной блюсти интересы ребенка, имеет целью скрыть практическую задачу школы, предназначенной выполнять социальный заказ буржуазии.

Теперь рассмотрим психологическую основу прагматистской теории воспитания.

Психологическая основа

Как говорит сам Дьюи, ядром его теории образования является «современная психология», под которой он имеет в виду психологию Уильяма Джемса. Он называет свою экспериментальную университетскую начальную школу «лабораторией для удовлетворения нужд психологии» и говорит, что ее дело — «рассматривать проблему образования [ребенка] при свете принципов умственной деятельности и процессов развития, открытых современной психологией» [1].

Если мы вспомним, что психология Джемса рассматривала главным образом инстинкты и фазы их развития, то без труда сможем понять, почему Дьюи с его инстинктивной теорией образования обращается за теоретическим обоснованием ее к Джемсу. Задача образования, по Дьюи, — открыть стадии развития инстинктов и импульсов, чтобы дать возможность снабжать ребенка соответствующими материалами или темами для бесед тогда, когда естественное развитие ребенка уже подготовлено для них. Эти стадии психологического развития являются преимущественно биологическими. Однако в

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 72. Слово, поставленное в квадратных скобках, дается в нашем переводе. — *Прим. ред.*

действительности здесь нет никакого противоречия, если вспомнить, что Джемс в значительной степени сводил психологию к биологии и закончил вейсманистской теорией наследственности. Как мы вскоре увидим, то же самое делает и Дьюи.

Дьюи формулирует проблему образования таким образом. Проблема, говорит он, «принимает такую форму построения хода изучения, которая согласовалась бы с естественным ростом интеллекта и опыта ребенка. Вопрос стоит о выборе разнообразного и подходящего по количеству и содержанию материала, который отвечал бы всего точнее нуждам и запросам, преобладающим в данный период развития ребенка, и о выборе таких способов предложения этого материала, которые способствовали бы легкому усвоению его ребенком» [1]. Новые темы следует вводить тогда, когда ребенок подготовлен к этому. Быть подготовленным — значит учитывать способности, потребности, интересы и привычки на известной стадии развития ребенка, когда материал поддается «легкому усвоению его ребенком». Но способности, интересы, потребности и обычаи «основаны на [первобытном] инстинкте». «Прежде всего всякий интерес вырастает из известного инстинкта, или же из привычки, которая все же в конце концов основывается на [первобытном] инстинкте» [2]. «Инстинкты творческой и производительной работы» [3], т. е. инстинкты, связанные с занятиями, являются теми инстинктами, которые имеют наиболее важное значение для образования.

Изучение психологии должно установить, на какой именно стадии развития «инстинктов творческой и производительной работы» следует вводить в «естественное развитие» ребенка определенные занятия, такие, как плотничье дело, тканье, стряпня и другие ремесла.

Основной вопрос сводится, таким образом, к одному: что́ может сказать нам о стадиях развития ребенка Джемсова разновидность психологии? Дьюи сам задает этот вопрос: «В чем же состоят главные рабочие гипотезы, заимствованные из психологии? В каких соответст-

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 72.

[2] Там же, стр. 107. Слова, поставленные в квадратных скобках, даются в нашем переводе. — *Прим. ред.*

[3] Там же, стр. 21.

венных частях педагогика шла до известной степени в ногу с принятой психологией?» [1].

Дьюи перечисляет и обсуждает три гипотезы, которые он взял из психологии Джемса. В каждом случае он выдвигает «новые» гипотезы, противопоставляя их соответствующим гипотезам из «старой» психологии. И в каждом случае Дьюи борется с чем-то заслуживающим критики, но, идя далее, выбрасывает вместе с плохим также и хорошее. Таким образом, для рационализирования своей теории воспитания он берет насквозь реакционную психологию. Однако делает он это под маской нападок на некоторые устаревшие традиционные представления.

Говоря о гипотезах, заимствованных из современной психологии, Дьюи пишет: «Разрешение этих вопросов может быть приближено указанием на разницу между современной психологией и психологией прежних дней. Различие тройное» [2].

Первая гипотеза направлена против «старого» представления, утверждавшего, что индивидуальный разум черпает свои идеи из контакта с внешним миром. Согласно Дьюи, недостаток этой концепции состоит в том, что она считает индивидуум совершенно изолированным от общества. Это звучит хорошо. Но Дьюи, идя далее, поясняет, что́ он имеет в виду под отношением идей индивидуального разума к обществу. Индивидуум черпает свои идеи, совокупность своих умственных свойств из общества. Это верно, что важно понять, *как* это происходит. Марксисты говорят, что идеи возникают из общественной практики индивидуума, как из его деятельности в обществе, так и из производственной и сознательной общественной жизни. Поэтому совокупность умственных свойств, сознание, психика являются прежде всего *социальными* процессами, хотя и покоящимися на физиологической основе мозга и центральной нервной системы. Но у Дьюи, как и у Джемса, разум индивидуума определяется главным образом биологической наследственностью. Общество в лице родителей биологически передает от поколения к поколению не только совокупность физиологических свойств индивидуума, но также и совокупность его

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 73.
[2] Там же.

умственных свойств. Индивидуум получает свою психику, свое сознание в качестве врожденной наследственности от «расы». Таким образом, нападки Дьюи на традиционную точку зрения прикрывают реакционное содержание того, что он предлагает взамен нее. Одновременно Дьюи отбросил из старого представления то, что следует сохранить, а именно, что индивидуальный разум формируется посредством взаимодействия с внешним миром. По Дьюи, разум снабжается изнутри, из индивидуальной наследственности.

Со своей инстинктивной теорией образования Дьюи пришлось бы обратиться к психологии, которая учила бы, что индивидуальный разум формируется главным образом скорее путем наследования инстинктов, чем путем общественной практики во внешнем мире.

Так, Дьюи говорит: *«Теория наследственности сделала общепризнанным положение, что совокупность умственных и физических свойств индивидуума есть достояние расы: капитал, унаследованный им от прошлого и вверенный ему для будущего»* [1]. Физическая наследственность, о которой упоминает Дьюи, есть, очевидно, отзвук «новой» в то время генетики Моргана — Вейсмана, рассматривавшей организм лишь как носителя генов, которые передаются неизменными от поколения к поколению. Умственная наследственность, наследование совокупности умственных свойств, о которой упоминает Дьюи, есть, очевидно, распространение Джемсом вейсманистской генетики на психологические явления.

Первая гипотеза, которую Дьюи заимствует из «новой психологии», заключается, таким образом, в том, что совокупность умственных свойств есть общественное явление в том смысле, что она наследуется и что индивидуальный разум — только посредник между поколениями. Через посредство индивидуального разума инстинкты и импульсы переходят к следующим поколениям, по существу, нетронутыми.

Вторая гипотеза, заимствованная теорией образования Дьюи из психологии, касается подмены истины деятельностью, что прямо и совершенно очевидно идет от Джемса. Но это снова происходит под прикрытием нападок на старое представление, в данном случае на представление

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 74.

о том, что интеллект или познание составляет все содержание психологии, исключая тем самым эмоции и деятельность. Это старое представление действительно заслуживает нападок, но Дьюи использует его для того, чтобы скрыть тот факт, что считает эмоции, импульсы и инстинкты единственным содержанием психологии, исключая из нее всякое действительное познание реального мира. Вместе с Джемсом он сводит интеллект или познание к простому направлению деятельности независимо от какого-либо истинного представления о реальности. Познание становится только формулой для перехода от желаемых целей к средствам для их достижения. Это — подмена познания и истины понятием выгоды. В теории образования Дьюи подмена такого рода становится рационализированием для его упора на отношении между средствами и целями как содержании обучения.

Вот как формулирует Дьюи вторую гипотезу, заимствованную из психологии Джемса: «Во-вторых, прежняя психология была психологией познания, психологией интеллекта. Эмоции и воля занимали лишь случайное, производное место. Много говорилось об ощущениях; почти ничего о движениях... Теперь мы верим (воспользуясь словами мистера Джемса), что интеллект, сфера деятельности ощущения и понятий, есть не что иное, как срединное отделение, которое мы иногда принимали за конечное, упуская из виду,— между чудовищным разнообразием пространства и сплетениями мыслей, которые могут наполнить его,— что он может иметь только одну существенную функцию,— функцию определения направления, которое может выбрать наша деятельность, непосредственная или отдаленная» [1].

Отбрасывая старое представление о познании как нечто, не имеющее отношения к действию, Дьюи и Джемс выбрасывают то, что одно только дало бы познанию возможность руководить действием, а именно, что познание должно быть истинным познанием, что идеи должны соответствовать объективному материальному миру. Таково, как уже неоднократно указывалось, главное преступление прагматистов. Они претендуют на объединение теории и практики, подлинного познания и действия, а затем в процессе такого объединения ликвидируют под-

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 75—76.

линную теорию или познание и, таким образом, оставляют практику без руководства, превращая практику в выгодность применения средства для достижения целей, импровизации и стихийных испытаний и ошибок. Для того чтобы руководить действием, познание должно отражать то, каким образом вещи существуют и движутся в реальном мире. Именно этот последний аспект прагматисты отвергают. Они говорят, что познание имеет дело только и исключительно с практикой. Это — формула, для устранения руководства практикой, потому что она уничтожает научную теорию. Это — защита Дьюи устранения теоретических знаний из бесплатных государственных школ, где получают образование дети рабочих. Он лишь собирается учить их *практическим навыкам,* познанию отношения между средствами и желаемой целью, но не познанию реального мира в форме истин, накопленных людьми на протяжении всей истории человечества.

Вторая гипотеза, заимствованная из психологии Джемса, означает, таким образом, устранение подлинного познания и замену его выгодой в средствах для достижения целей как «руководством» деятельностью. Такова антиинтеллектуальная, антитеоретическая черта прагматизма, присущая всем охватываемым им областям.

Третья гипотеза, заимствованная из психологии Джемса и включенная в теорию образования Дьюи, касается стадий развития инстинктов и импульсов ребенка. Но и здесь Дьюи маскирует реакционное содержание своей мысли наступлением против традиционного взгляда, действительно заслуживающего критики. На этот раз наступление ведется против старой идеи, утверждающей, что разум неизменен, что он дан раз и навсегда. Но, подвергнув эту идею нападкам, Дьюи снова восстанавливает ее в правах. Он восстанавливает ее в форме инстинктов и импульсов, присутствующих изначально и лишь постепенно развертывающихся на отдельных стадиях. Дьюи намерен утверждать, что разум есть развивающийся процесс, а не что-то постоянное. Но то, что он имеет в виду под развитием, представляет собой стадии развертывания инстинкта. Отсюда он делает тот вывод для образования, что всякий курс обучения должен быть основан на инстинктах, которые «расцветают» на особой

стадии развития. Обучение должно преподноситься в соответствии с данными стадиями. Что на какой стадии должно преподноситься, можно узнать только путем испытания на практике. Этот процесс испытания являлся функцией экспериментальной лабораторной школы Дьюи в Чикаго.

Вот утверждение Дьюи о стадиях развития: *«Теперь мы смотрим на ум, как на нечто развивающееся и вследствие этого существенно изменяющееся, представляющее различные фазы способностей и интереса в различные периоды...*

Раз мы серьезно признаем идею развития ума, того развития, которое сопровождается типичными чертами различия на разных его стадиях, то снова ясно, что необходима реформа образования. *Очевидно, что выбор и распределение материала по классам в курсе обучения должны быть сделаны в соответствии с тем, чтобы дать соответствующее питание преобладающим направлениям активности в данный период* [курсив мой.— *Г. У.*], а не применительно к отрубленным отделам всеобъемлющего готового мира знания...» [1]

Поскольку, по Дьюи, источником интересов являются «первобытные инстинкты», вся концепция «стадий развития» основана на биологопсихологическом уровне. Не социальные отношения, в область которых вступает ребенок, будут определять стадии его развития; скорее, по Дьюи, это будет делать развертывание врожденных инстинктов. Стадии эти являются биогенетическими. Конечно, стадии развития, которые различает Дьюи, представляют собой на самом деле не биогенетические, а психологические стадии, создающиеся на основе буржуазных отношений, в область которых вступает ребенок.

В статье о советской психологии А. Н. Леонтьев характеризует эту биогенетическую теорию стадий развития как типичный буржуазный подход к педагогике.

«Известны многочисленные буржуазно-психологические периодизации детства. Их общей чертой является то, что все они, хотя и по-разному, исходят из метафизического понимания развития психики как процесса развертывания заложенных в ребенке свойств. Таковы теории, объясняющие этот процесс, исходя из незаконно пе-

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 77, 78.

реносимого ими в детскую психологию так называемого биогенетического закона; таковы теории, прямо связывающие ход развития психики ребенка с биологическим его развитием и кладущие в основу его периодизации такие признаки, как смена молочных зубов на постоянные или развитие функции половых желез; таковы все вообще попытки представить развитие психики ребенка как простую функцию его возраста, закрепив якобы неизменные стадии этого процесса за определенными возрастами. Лженаучность этих, по самому существу своему, педологических периодизаций детства была очевидна»[1].

В противоположность этой буржуазной биогенетической теории стадий развития советскими психологами «было показано, что то, что выдавалось за фатально «присущие» данному возрасту психологические особенности, на самом деле является продуктом жизни ребенка в определенных общественных условиях, продуктом обучения и воспитания»[2].

Таким образом, то, что Дьюи хотел представить как биогенетические стадии развертывания инстинктов, в действительности является продуктом жизни и школьного обучения в капиталистическом обществе. Стадии обучения представляют собой прежде всего общественные, а не биологические явления.

Третья, и последняя, гипотеза, заимствованная Дьюи из психологии Джемса, есть, таким образом, биогенетическая теория стадий развития. Это — стадии развертывания врожденных «инстинктов», «тенденций», «импульсов», «потребностей» и «интересов».

Эти три гипотезы взаимозависимы. Фактически если дается первая гипотеза, то остальные две выводятся логически. Ибо если совокупность умственных свойств наследуется биологически в форме «инстинктов», «тенденций» и т. д., то отсюда следует, что «познание» имеет дело со средствами удовлетворения этих врожденных природных стремлений и что последние развертываются в процессе «развития». Все три гипотезы, взятые вместе, имеют огромное значение для прагматистской теории

---

[1] См. статью А. Н. Леонтьева «Важнейшие задачи советской психологии в свете итогов сессии Всесоюзной Академии сельскохозяйственных наук им. В. И. Ленина» в журнале «Советская педагогика» № 1, стр. 81—82, 1949.

[2] Там же, стр. 81.

образования. Дьюи делает выводы для образования из «новой» психологии, отправляясь от третьей гипотезы, а именно, что «инстинкты» или «интересы» развертываются на стадиях развития. Он говорит: «Приступая сейчас к ответам, которые педагогика искала на соответствующие новые гипотезы психологии, я считаю самым подходящим начать с рассмотрения ступеней развития» [1].

При помощи биогенетических стадий развития Дьюи строит всю свою теорию образования. Эта теория сосредоточена на введении определенного содержания в «естественный ход» развития ребенка на той стадии, на которой его «инстинкты» и «интересы» будут для этого «подготовлены». Но что такое «содержание»? Это — *средства* для удовлетворения, или достижения известных результатов, или получения того, чего хочет ребенок в соответствии со своими «инстинктами», «интересами» и потребностями. Все содержание прагматистского образования заключается в установлении определенного отношения между средствами и целями, в преодолении любых препятствий, мешающих успеху в этом процессе.

Средства и цели вместо познания

Для Дьюи задача образования на всех стадиях развития ребенка заключается в установлении определенного отношения между средствами и целями. «Основное положение,— говорит он,— приспособление средств к цели...» [2]. «Цели» предположительно возникают из «интереса», который «вырастает из известного инстинкта, или же из [известной] привычки, которая все же в конце концов основывается на [первобытном] инстинкте» [3]. Задача образования, согласно Дьюи, заключается в том, чтобы выяснить, в чем состоит «цель», в чем состоит «интерес» и так далее ребенка на данной определенной стадии развития, сознает ли он это, или нет, и заставить его применить любые средства, которые дали бы результаты, соответствующие «интересу» ребенка. Задача в том, чтобы научить ребенка различать и применять средства, которые помогают ему достичь своей цели.

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 79.

[2] Там же, стр. 82.

[3] Там же, стр. 107. Слова, поставленные в квадратных скобках, даются в нашем переводе.— *Прим. ред.*

Дьюи говорит только о двух ступенях не потому, что их всего две, а потому, что начальная университетская школа экспериментировала лишь с двумя возрастными группами. «Первая ступень, — говорит он, — (замеченная в ребенке, скажем, от четырех до восьми лет) характеризуется ясным уклоном к социальным и личным интересам, а также и яркостью связи между впечатлениями, представлениями и действиями» [1]. Эта возрастная группа еще не делает различия между средствами и целями, действиями и представлениями, а скорее живет в «туманном единстве опыта». Это «туманное единство», однако, показывает «близкую связь между познанием и деланием, такую характерную для этого периода жизни ребенка...» [2].

Только на второй стадии развития образование имеет дело главным образом с «приспособлением средств к целям». Возрастная группа «от восьми или девяти до одиннадцати или двенадцати лет» подготовлена для ознакомления с «правилами действия», то есть ознакомления с регулярными приемами приспособления для достижения твердых и постоянных результатов...»[3]. На этой стадии развития встает проблема, как привести ребенка к сознанию «необходимости для самого себя практического и интеллектуального умения пользоваться такими методами работы и изысканий, которые дали бы ему способность достигать нужных ему самому результатов» [4]. Не познание, правильно отражающее процессы, происходящие в объективном внешнем мире, а просто любые средства, которые представляются способными помочь в достижении желаемой цели, составляют содержание образования, как хочет нас уверить Дьюи. Истина подменяется субъективным удовлетворением. Все, что является полезным, все, что служит нам, считается «истинным». Таким способом Дьюи хочет обучать сыновей и дочерей рабочего класса. Их не будут учить накопленным человечеством знаниям и истинам, которые были бы опасны в их руках; скорее их следует учить тем «правилам действия», которые сделают их хорошими работниками. И, что еще важнее, они будут лишены оружия истины для

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 79.
[2] Там же, стр. 80.
[3] Там же, стр. 81.
[4] Там же.

борьбы с той удобной ложью и взглядами, посредством которых правящий класс привязывает их к своей системе эксплуатации и угнетения. Ограничение образования рамками «правил действия» оставляет широко открытым путь для проповеди господства белых, англо-саксонского превосходства, для всех порочных идеологических средств империалистов. Как указывает Н. К. Гончаров в статье об образовании в Соединенных Штатах:

«Известно, что прагматисты в основу познания кладут субъективный опыт, а инструментом для познания опыта является теория, знания, идеи, убеждения. В идеях, науке и опыте, по их мнению, не отражается объективный мир, а они имеют ценность постольку, поскольку приносят пользу человеку. «Критерием ценности идеи, — пишет Дьюи, — является ее способность выполнения задачи, ради которой она была намечена. Работоспособность — в этом есть проверка, мерило или критерий «истины». Вместо объективности истины прагматисты говорят о полезности истины. Конечно, такая «философия» очень устраивает реакционную американскую буржуазию, так как истиной объявляется все, что ей полезно. «План Маршалла» полезен для реакционеров, следовательно, это истина. Антирабочие законы не менее полезны — это тоже истина. С помощью такой софистики можно доказывать, что угодно и даже американских атомщиков превратить в невинных агнцев, а реакционных педагогов в общечеловеческих благодетелей, за которых они и пытаются себя выдавать» [1].

Вопрос о том, какие *средства* полезны для достижения *поставленной цели*, и составляет содержание образования. И такое обучение должно начинаться тогда, когда ребенок достигнет «восьми или девяти лет». Если поставленной целью является воспитание чувств превосходства над людьми иного цвета, то задачей будет изыскание средств для удовлетворения этого «импульса», «потребности» или «желания», основанных на «первобытном инстинкте». Пусть он развертывается и расцветает в Ку-клукс-клане. Если он служит удовлетворению какой-либо потребности, то он «истинен». Нет такой объективной истины, которая могла бы опровергнуть это

[1] См. статью Н. К. Гончарова «Школа и педагогика в США на службе реакции» в журнале «Советская педагогика» № 11, стр. 51, 1949.

положение, исходя из прагматистских теорий. Дьюи, конечно, не делает какого-нибудь ясного заявления подобного рода, но такова неоспоримая логика его позиции.

Дьюи характеризует те удобные средства и цели содержания и методологии обучения, которые должны вводиться на второй стадии развития:

«Во второй период, простирающийся от восьми [или девяти] до одиннадцати [или двенадцати], задача заключается в том, чтобы понять и дать ответ на ту перемену, которая происходит в ребенке в зависимости от растущего в нем чувства возможности достигнуть более постоянных и наглядных результатов, и необходимости управлять возбудителями знания, полезными для достижения этих результатов... *Задача по отношению к методу аналогична задаче по отношению к содержанию, а именно: привести ребенка к сознанию необходимости добиться подобного же развития в себе самом — необходимости для самого себя практического и интеллектуального умения пользоваться такими методами работы и изысканий, которые дали бы ему способность достигать нужных ему самому результатов»* [курсив мой. — *Г. У.*][1].

Задача образования, говорит Дьюи, дать «правила действия» или «приемы приспособления для достижения твердых и постоянных результатов» в такое время, когда они лучше всего соответствуют изменениям в развитии ребенка. Такая задача могла бы показаться разумной, если бы мы не знали различия между «правилами действия», с одной стороны, и познанием и истиной — с другой; если бы мы не знали, что Дьюи подменяет познание и истину выгодою в средствах и целях. Выгода, которую он и школа будут внушать ребенку на соответствующих стадиях его развития, это, конечно, все то, что в данное время считает удобным буржуазия. Сегодня это военная истерия, раздуваемая путем практики атомного обучения и травли «красных».

Педагогический метод возникает из поставленной задачи. Эта задача заключается в том, чтобы «привести ребенка к сознанию необходимости добиться... для самого себя... умения пользоваться такими методами работы

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 80—81. Слова, поставленные в квадратных скобках, даются в нашем переводе. — *Прим. ред.*

и изысканий, которые дали бы ему способность достигать нужных ему самому результатов» [1]. Каждый ребенок должен обучаться тому, что «успех есть то, что имеет значение для нас», что все, что «служит», имеет «наличную стоимость», говоря словами Уильяма Джемса.

Этот «педагогический» процесс обучения «правилам действия», ведущим к успеху в «приспособлении средств к целям», продолжается также и после двенадцати лет. Поскольку такие эксперименты еще не были проделаны в лабораторной школе, Дьюи только в общих чертах пишет о том, как выразились бы эта задача и метод в преподавании различных традиционных предметов, таких, как история и наука. О предмете истории он говорит: «Раз задача заключалась не в том, чтобы «объять необъятное», но лишь в изучении социальных процессов, употребляемых для достижения социальных результатов, то и не делалось никакой попытки проходить всю историю Америки в хронологическом порядке... Задача была представить разнообразие климатических и местных условий, показать разного рода препятствия и надежды, что встретились на пути колонистов, разнообразие исторических традиций, и обычаев, и целей различных людей» [2].

История изучается для того, чтобы понять, какие средства служили в прошлом для достижения целей. Историю следует преподавать не хронологически, а урывками и частями. Таким образом, можно успешно уклониться от преподавания истории с ее классовой борьбой и революциями. Более того, история преподается для того, чтобы показать, как люди преодолевали в прошлом препятствия, причем препятствия не социального характера и не связанные с колониальным угнетением и войной, а естественные, такие, как «климатические и местные условия». Очевидно, что преподавать историю как изучение успешного или безуспешного применения средств для достижения целей в прошлом — значит вообще устранить историю из учебного плана. Задача предлагаемого Дьюи предмета «истории» — учить сыновей и дочерей рабочего класса, что нет такой вещи, как история, что имеются лишь изменяющиеся средства для достижения определенных целей.

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 81.
[2] Там же, стр. 82.

О предмете науки Дьюи говорит: «Основное положение — приспособление средств к целям — направляет также научную работу... Экспериментальная сторона по самому своему существу заключается в изучении процессов, которыми создаются типичные виды ценностей для людей. Деятельность ребенка в более ранний период его детства скорее прямо производственная, чем исследовательская. Его опыты — виды настоящего «делания» — почти в такой же степени, как его игры и забавы. Позднее он пытается вывести, как нужно обращаться с разными материалами и орудиями, чтобы получить определенные результаты» [1]. Таким образом, наука имеет дело не с фактами и законами, которые соответствуют способу развития вещей и процессов в объективном мире. Это скорее лишь практические навыки, «правила действия», которые, как показал опыт, приводят к желаемым результатам. Это — не преподавание науки, а формула для устранения науки из учебного плана. С другой стороны, это то, чего мы могли ожидать от буржуазно-апологетических теоретиков педагогики, ибо подлинная наука представляет угрозу для правящего класса, как и подлинная историческая наука, когда она находится в руках «громадного большинства».

О других предметах Дьюи говорит: «Отношение между средствами и целью выяснилось также путем другого рода работ» [2]. Среди «другого рода работ» он упоминает «искусство», «стряпню», «шитье», «чтение» и т. д. Во всех предметах учебного плана Дьюи видит, что «выплыл на поверхность этот специфический принцип «сознательного отношения средств и целей», как объединяющий принцип...» И он добавляет, что «есть надежда, что серьезное внимание к нему во всех отделах занятий окажет свое сильное объединительное действие на развитие ребенка» [3]. Этот упор на прагматистскую выгоду в средствах и целях, призванную заменить познание и истину, предназначен, конечно, оказать «свое сильное объединительное действие на развитие ребенка». Цель его привести ребенка в состояние интеллектуального и морального опустошения, характеризующего класс капиталистов в эпоху

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 82, 83.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 84.

империализма, и таким путем при помощи «сильного действия» «объединить» его для того, чтобы заставить покориться буржуазному социальному строю.

Заключение

Наконец, Дьюи отдает дань своему духовному учителю в области образования. Фребель развил биогенетическую теорию стадий развития в качестве основного тезиса своей книги «Воспитание человека», опубликованной в Германии в 1826 г. Говоря об университетской начальной школе, Дьюи утверждает, что «школа поставила своей задачей в продолжение всего курса обучения (принимая к себе детей от четырех до тринадцати лет) привести в известном смысле в действие принципы, которые Фребель впервые сознательно выдвинул вперед» [1]. Из принципов, выдвинутых Фребелем, Дьюи перефразирует один, который является важнейшим принципом в его собственной теории и состоит «в том, что главный корень всей педагогической деятельности заключается в развитии у детей инстинкта, импульсов и активности, а не в сообщении и приспособлении для них внешнего материала, все равно, каким путем, путем ли передачи чужих мыслей или путем чувственных восприятий...» [2].

Таков основной принцип, воплощенный в прагматистской теории образования. Эта теория ставит образование, так сказать, с ног на голову. Это откровенный субъективный идеализм. Согласно прагматистской теории образования, образование зависит скорее от совокупности внутренних, психических, инстинктивных свойств ребенка, чем от идей и взглядов ребенка, зависящих от образования, которое идет извне, от учителя, из книг и из жизни в обществе. В образовании, как и во всех областях, буржуазия нуждается в субъективном идеализме, для того чтобы отравить народ своей реакционной идеологией. Подобно тому как Чарльз Пирс заимствовал субъективно-идеалистическую философию у Беркли и Юма, чтобы заложить основу для своей формулировки классового прагматистского метода, так и Дьюи заимствовал субъективистскую «инстинктивную» теорию обра-

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 89.
[2] Там же, стр. 90.

зования у Фребеля с целью рационализировать прагматистский метод «приспособления средств к целям» в области педагогики.

Прагматистская теория и метод образования Дьюи суммированы в его инструкциях учителю. Имеются две такие общие инструкции. Первая инструкция основывается на субъективистской «инстинктивной» теории. Когда учитель обдумывает то, какое занятие предложить ребенку, он должен задать себе следующий вопрос: «Будет ли оно чем-то таким, что имеет непосредственные корни в нем самом и что будет способствовать созреванию способностей, которые кипят в нем, стремясь вырваться наружу?» [1].

Вторая общая инструкция учителю гласит, что как только занятие, соответствующее данной стадии развития «инстинктов» ребенка, будет выбрано, он должен будет с этого времени заниматься «...развитием понимания [ребенком] более отдаленных целей и понимания необходимости в определенных действиях, которые были бы приспособлены к достижению этих целей...» [2].

Так субъективистская *«инстинктивная» теория* прокладывает путь для *педагогического метода выгоды* в средствах и целях.

Работа Дьюи «Школа и общество» является формулировкой прагматистской апологетической теории образования в Соединенных Штатах. Начиная с конца столетия его философия стала руководящим «маяком» для большинства ведущих педагогических институтов страны. Эта теория не является прогрессивной. Она насквозь реакционна. Однако в руках искренних, преданных своему делу и талантливых учителей прагматистская теория образования способствовала подрыву старого, авторитарного, казенного типа образования. Это была исторически необходимая задача в развитии теории и практики образования. Равным образом прагматистский подход дал учителю бóльшую свободу действия и экспериментирования. Он сконцентрировал внимание на важном аспекте педагогического процесса — на развитии ребенка как личности, а не на превращении его в попугая учителя. Однако при всем том прагматистская теория много сде-

---

[1] Джон Дьюи, Школа и общество, стр. 92.
[2] Там же, стр. 114—115.

лала для того, чтобы ввести учителей и школы в заблуждение относительно того, что должно заменить старую, казенную систему образования. Вместо этого она поставила образование в Соединенных Штатах на службу интересов господствующего класса, точно так же, как это делала и старая система, но приспособила его к условиям XX столетия.

Дьюи и его последователи — Каунтс, Чайлдс, Килпатрик, Келегер, Вашбэрн и др.— подменили авторитет и казенные методы обучения теорией «инстинктов» и удобной методологией и, таким образом, обеспечили превращение образования в слугу империалистической реакции. Как говорил об этом Гончаров: «Дьюи, Каунтс и им подобные теоретики педагогики ведут самую решительную борьбу за сохранение буржуазного влияния не только в экономике, но и в идеологии. Педагогику они ставят целиком на службу политическим интересам американских реакционеров» [1].

С выходом в свет книги Дьюи «Школа и общество», явившейся кульминационным пунктом 20 лет развития прагматистской апологетики в различных областях идеологии, почва для популяризации философии прагматизма была подготовлена. Для того чтобы сформулировать свою прагматистскую философию, Уильяму Джемсу, вновь открывшему статьи Пирса, нужно было лишь обобщить то, что имелось у Фиске в области истории, у Холмса — в области права, у Дьюи — в области образования, равно как и в своей собственной психологии. Это он и сделал, не жалея усилий. В его философских работах, почти полностью свободных от демагогии, взорам всех предстает подлинная сущность прагматизма во всей ее наготе. Обратимся теперь к рассмотрению этих работ.

---

[1] См. статью Н. К. Гончарова «Школа и педагогика в США на службе реакции» в журнале «Советская педагогика» № 11, стр. 51, 1949.

VII. РАДИКАЛЬНЫЙ ЭМПИРИЗМ УИЛЬЯМА ДЖЕМСА

„«Истинное», говоря коротко, это просто лишь удобное (expedient) в образе нашего мышления, подобно тому, как «справедливое» — это лишь удобное в образе нашего поведения" [1]. Таким образом, Джемс раскрывает самую сущность прагматистской формулы. Словно подчеркивая ее декадентский характер, он прибавляет: «удобное... любым образом».

Джемс писал это в 1907 г., во время первого десятилетнего расцвета американского империализма, эпохи «большой палки» «Тедди» Рузвельта. Это был период самовосхваления и воли к власти, период, когда американские финансисты набирались сил в экономическом и военном отношении и у них разгорались аппетиты на установление мирового господства. Но это было также время роста самосознания рабочего класса, хотя еще и не представлявшего непосредственной угрозы для стремлений к сверхприбылям. Если бы только рабочего можно было «удержать в прежнем положении», то казалось, что возможности, открывающиеся перед «молодым промышленным гигантом Нового света», неограниченны. Это было началом «американского века».

Восполняя пробел, Уильям Джемс объединил различные тенденции, придав отчетливое выражение мировоззрению империалистов — неприкрашенному и столь же наглому, как и время, когда он писал. В одной фразе он сумел ухватить дух класса: «...какая-нибудь мысль «истинна» постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни» [2]. «Воля к вере» — идеологическая копия

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 136.
[2] Там же, стр. 52.

воли к власти — подменяет науку, теорию и истину, тогда как все, что «выгодно для нашей жизни», все, что имеет «наличную стоимость», узурпирует место объективного материального мира и *представляет собой* «реальность». Всякие демагогические претензии Пирса на «научный метод» отбрасываются, и прагматизм выступает в неприкрытом виде как средство прославления и возвеличивания абсолютной долларовой выгоды.

В последние десятилетия XIX в. резко упало влияние религии на массы. До 80-х и 90-х годов философия в Соединенных Штатах была почти полностью поглощена теологией, подкрепленной абсолютным идеализмом, который проповедовал, что зло относительно и конечно, тогда как добрый бог, абсолютная основа всех вещей, есть полное и вечное совершенство. Это была религиозная философия, основанная на принципе, что «все к лучшему в этом лучшем из возможных миров». Эта доктрина смирения перед злом имела явное преимущество для класса капиталистов. Однако дело было в том, что рабочий класс в целом больше нельзя обманывать при помощи этой доктрины. Зло становилось слишком большим: иллюзии не могли устоять против грубой реальности.

Это представляло первостепенную, важнейшую угрозу правящему классу. Требовалось пустить в ход иное идеологическое оружие, которое дало бы новую базу для обскурантизма, невежества и суеверия под видом научности. Буржуазная идеология поставила вопрос о примирении науки с религией.

Что Уильям Джемс отчетливо представлял себе опасность положения на капиталистическом идеологическом фронте,— это становится совершенно ясным из первой главы его основной работы «Прагматизм», опубликованной в 1907 г. В ней Джемс показывает, что его прежде всего беспокоит то, что он называет «...негодованием и возмущением, вызываемым бледным и пресным оптимизмом ходячей религиозной философии...»[1] Он находит пример этого негодования и возмущения в небольшой книге анархо-синдикалистского памфлетиста, имеющего последователей в современном рабочем и социалистическом движении — Моррисона И. Свифта,— озаглавленной «Человеческое подчинение» («Human Submission»).

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 24.

Джемс уделяет большое внимание аргументам Свифта, очевидно, считая, что они отражали мысли широких кругов трудящихся. Он приводит выдержку в несколько страниц из брошюры Свифта, в которой тот, выдвинув при помощи ссылок на газетную хронику, где сообщалось о безработице, нищете, болезнях и голоде, обвинения против капитализма, приходит к следующему утверждению:

«Передо мной... лежит множество заметок подобного рода; ими можно было бы без труда заполнить целую энциклопедию. Я привожу лишь эти немногие, как образчики истолкования мира. «Мы замечаем присутствие Бога в его мире», читаем мы в одном из последних номеров одного английского журнала... «Абсолютное тем богаче, чем бóльшие дисгармонии и бóльшее разнообразие оно включает в себе»,— утверждает Ф. Г. Брэдли («Appearance and Reality», 204). Он полагает, что эти погибшие существования делают мироздание богаче,— и это есть философия! Но в то время, как профессора Ройс и Брэдли и целая армия незлобивых и хорошо откормленных философов раскрывают перед нами Абсолютное и Действительность и так хорошо объясняют наличность зла и горя,— единственные, известные нам во вселенной существа, одаренные сознанием того, чтó такое мир, находятся в указанном уже мною положении. То, чтó испытывают эти люди, и *есть* Действительность... Философы имеют дело с тенями, знают же истину те, кто живут и чувствуют. К этой точке зрения приходит мало-помалу дух человечества — не дух философов и класса собственников — а дух всей огромной массы молчаливо, про себя, думающих и чувствующих людей. Они начинают теперь судить о мире подобно тому, как они дозволяли до сих пор жрецам науки и религии судить *о них*... Эти факты неопровержимо доказывают ничтожество религии. Человечество больше не отдаст в распоряжение религии двухсот тысяч или двух тысяч лет, чтобы дать ей возможность испробовать самое себя и расточать человеческое время. Время религии, ее годы испытания закончились; ее собственное свидетельство кладет ей конец. В распоряжении человечества нет лишних веков и тысячелетий, чтобы испробовать дискредитированные системы» [1].

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 24—25, 26.

Если Джемс приводит эту выдержку, то можно ли сомневаться в том, что он полностью сознавал положение класса, к которому он принадлежал по наследству? «...огромная масса молчаливо, про себя, думающих и чувствующих людей» приходит к той точке зрения, исходя из своего частного знания пороков капитализма, что «эти факты неопровержимо доказывают ничтожество религии» и что нечего больше попусту тратить время на дискредитированные идеалистические системы. Познание «этих фактов» должно привести к действиям, направленным на изменение общества и устранение этих пороков. Такое мнение колебало основы того общества, которое дало Джемсу все, что ему было нужно. Он извлекает урок для себя и своего класса.

«Так реагирует человек эмпирического склада мысли на идеалистические построения. Ему решительно не по душе меню рационализма: «не нужно, благодарю». «Религия», говорит Свифт, «похожа на лунатика, для которого все действительные вещи не имеют никакого значения». ...Благодаря этому он и становится судьей над нами, философами. Все мы,— как «мягкие», так и «жесткие», — оставляем его неудовлетворенным. *И мы не должны относиться пренебрежительно к его приговорам, ибо, в конце концов, он-то и есть совершенный дух, тот дух, потребности которого максимальны, тот дух, наконец, чье недовольство и критика рано или поздно становятся гибельными для всякой философии»* [курсив Уэллса. — *Ред.*] [1].

Словом, Джемс предупреждает, что попрежнему полагаться на философию, которая больше не может сохранять влияние религии на массы, гибельно как для философии, так и для социальной системы. Он говорит, что нужна такая доктрина, которая будет примирять явные факты жизни с фикцией религии, науку — с суевериями и, таким образом, поможет умерить негодование и возмущение. В заключение Джемс предлагает философию, более соответствующую духу времени. «Здесь именно и начинается моя собственная попытка решения современной дилеммы в философии. Я предлагаю прагматизм — название это звучит довольно странно — как ту философию, которая способна удовлетворить требования обоего рода.

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 26.

Прагматизм способен оставаться религиозным, подобно рационализму, но в то же время, подобно эмпирическим системам, он способен сохранять интимнейшую близость с фактами» [1].

Прагматизм предлагается как решение проблем, стоящих перед классом капиталистов. Джемс выражается отнюдь не так уж откровенно, но его обращение к мотивировке Свифта не оставляет сомнений в том, что это сознательная попытка удовлетворить потребность класса. Это было не просто «невинное» желание примирить науку с религией, как пытается уверить нас в этом Ральф Бартон Перри, автор книги «Мышление и характер Уильяма Джемса» («The Thought and Character of William James») [2].

Уже в 1875 г., будучи преподавателем психологии в Гарвардском университете, Джемс проявил хорошее понимание остроты этой проблемы. Он хотел прочесть курс философии, но совет колледжа сомневался, стоит ли вводить «научное» преподавание философии, которая в то время была преимущественно религиозной. Чтобы убедить членов совета, Джемс написал письмо к президенту Элиоту, в котором доказывал:

«Подлинная наука о человеке должна теперь строиться на теории эволюции и фактов археологии, нервной системы и органов чувств. Она уже имеет обширный фактический материал, газеты и журналы полны очерков и статей, которые более или менее сносны. С одной стороны, вопрос в том, будут ли студенты предоставлены данным журналам и сколь незначительное внимание могут уделить этому предмету профессора, получившие исключительно гуманитарное образование? Или же колледж использует человека, чья научная подготовка вполне достаточна для полного понимания силы всех доказательств естественной

---

[1] В. Джемс, Прагматизм стр. 26—27.

[2] Перри считает, что Джемс в своих рассуждениях исходил из скорбной любви к своему престарелому отцу, Генри Джемсу, который был представителем религиозной философии, совершенно не признававшей науку. В цитируемом Перри письме, написанном Джемсом вскоре после смерти своего отца, говорится: «Когда жизнь окончена, весь человек представляется в виде единого возгласа или сентенции. Возглас отца был возгласом лишь о том, что религия реальна. Нужно так «провозглашать», чтобы другие уши услыхали, а это ведь не легкая, хоть и единственно достойная задача, которую я попытаюсь разрешить в какой-то форме». И Джемс разрешал ее — только по более важной причине.

истории, тогда как тесное общение с писателями более интроспективного рода предохранит его от определенной грубости в мышлении, которая крайне свойственна людям лаборатории, чистым и простым...» [1].

Не много тонкости в этом аргументе, но переведенный на простой язык он означает, что было бы гораздо лучше отвлечь студентов от научного и материалистического взгляда (определенной «грубости»), если бы колледж нанял ученого, который знал бы философские тонкости и мог бы превратить науку в религию («более интроспективного рода»). Джемс склонил членов совета на сторону своего образа мышления.

Подлинным врагом для Джемса были наука и материализм. Противоядием — религия и идеализм, но наряженные так, чтобы походить на своих противников. Философия прагматизма была вполне приспособлена для того, чтобы ловко проделать это.

Наука и религия

Прежде всего важно понять, какое место, с точки зрения Джемса, занимает в истории философии прагматизм. Он совершенно забыл свое замечание о том, что для прагматизма «почва была, повидимому, подготовлена» еще в 1898 г., и утверждает в одном месте: «Так называемое прагматическое движение — я не люблю этого названия, но, очевидно, слишком поздно менять его — объявилось неожиданно, словно с неба свалилось» [2]. Каким образом «небо» могло породить философию — это покажет нам джемсова концепция истории философии. «История философии, — пишет Джемс, — является в значительной мере историей своеобразного столкновения человеческих темпераментов» [3].

Так «небо» стало эвфемизмом «человеческого темперамента». Философия, которую личность изобретает или принимает, не определяется ни обществом, в котором она живет, ни способом добывания средств к жизни, ни классом, членом которого она является или с которым она сама себя отождествляет, а зависит от ее характера.

[1] Ralph Barton Perry, The Thought and Character of William James, Boston, 1935, vol. II, p. 11.

[2] В. Джемс, Прагматизм, стр. 7.

[3] Там же, стр. 11.

История философии есть история столкновения «человеческих темпераментов». Она превращается в столкновение в действительности лишь двух характеров личности: одного — «жесткого» и «материалистического», а другого — «мягкого» и «идеалистического». Таким образом, историческая борьба между двумя философскими лагерями — материализмом и идеализмом — есть не идеологический фронт классовой борьбы, а столкновение несовместимых темпераментов.

Изложив тезис о том, что история философии есть история столкновения человеческих темпераментов, Джемс далее развивает свою концепцию:

«Эта точка зрения может показаться многим из моих коллег умаляющей достоинство философии. Тем не менее, я буду исходить из нее, из этого столкновения темпераментов, которым попытаюсь объяснить многие философские разногласия. Какого бы темперамента ни был профессиональный философ, приступая к философствованию, он старается заглушить его. Молчаливой традицией признано, что темперамент не есть аргумент; поэтому философ для своих выводов ищет лишь безличных доводов. В действительности же темперамент влияет на ход мыслей философа несравненно сильнее, чем любая из его безукоризненно объективных предпосылок. От темперамента зависит значение и убедительность, приписываемые философом тем или иным аргументам; темперамент влияет подобно фактам или принципам, побуждая выбирать более мягкую или более суровую точку зрения на мир.

Философ *доверяет* своему темпераменту. Философ ищет мира, который подходил бы к его темпераменту, и поэтому верит в любую картину мира, которая к нему подходит» [1].

Это *«темпераментная теория»* философии и истории. Она удобна, ибо считает, что материальная жизнь общества и ее отражение в общественном сознании не имеют никакого значения. Необходимо лишь знать, с какого рода темпераментом вы имеете дело — с мягким или жестким,— и это все, что вам нужно знать о Платоне и Аристотеле, Канте и Гегеле, Марксе и Энгельсе. Вопрос о том, откуда возникает темперамент, не ставится, ибо, в таком случае, это вернуло бы к исходному пункту

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 11.

рассуждений. Темперамент для Джемса является, очевидно, частью неизменной человеческой природы, инстинктов, с которыми рождается человек. Это хорошая формула для того, чтобы не допускать понятие классовой борьбы при рассмотрении философии, чтобы помешать превращению истории философии в науку [1]. Для философии и истории философии, чтобы стать наукой, необходимо рассмотреть, выходя за пределы проблем личности, развитие объективно существующего мира природы и общества. Но тезис Джемса превращает весь вопрос о философии в чисто субъективное, индивидуальное дело. Если вы относитесь к жесткому типу, вы — материалист, эмпирик, любитель фактов. А если вы относитесь к мягкому типу, вы — идеалист, рационалист, любитель вечных принципов. Он собирает черты, которыми обладают два «интеллектуальных типа, два интеллектуальных покроя», в две колонки, озаглавленные соответственно «мягкий» и «жесткий» типы:

Мягкий тип (tender-minded)	*Жесткий тип* (tough-minded)
Рационалист (оперирует «принципами»)	Эмпирист (оперирует «фактами»)
Интеллектуалист	Сенсуалист
Идеалист	Материалист
Оптимист	Пессимист
Верующий	Неверующий
Сторонник свободной воли	Детерминист
Монист	Плюралист
Догматик	Скептик [2]

Внося в этот каталог черты двух типов людей, Джемс заметил: «Конечно, ни один человек не может прожить и часу, не оперируя одновременно как фактами, так и принципами... Большинство из нас желает извлечь хоро-

[1] Для понимания истории философии единственно научным положением является положение, недавно сформулированное А. А. Ждановым: «Научная история философии, следовательно, является историей зарождения, возникновения и развития научного материалистического мировоззрения и его законов. Поскольку материализм вырос и развился в борьбе с идеалистическими течениями, история философии есть также история борьбы материализма с идеализмом» (А. А. Жданов, Выступление на дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 24 июня 1947 г., Госполитиздат, 1952, стр. 7).

[2] В. Джемс, Прагматизм, стр. 14.

шее из тех и из других» [1]. Он устанавливает стадии для примирения «жесткого» и «мягкого», материализма и идеализма, науки и религии, фактов и фикции. Джемс предлагает взять «хорошее» из того и другого. Но что́ хорошо? Для кого хорошо? Джемс говорит: «Он жаждет фактов; он жаждет науки; но он жаждет также и религии» [2]. Кто это «он»? Ответ очевиден. Свифт отнюдь не говорит, что он жаждал религии. Именно класс капиталистов требует как науки, так и религии и, следовательно, их примирения, являющегося фактически не примирением, а скорее подрывом науки для подкрепления религии.

Джемс переходит на местоимение «вы». Это более персонально. Он говорит, что «вы» находитесь в затруднении. «Вы» жаждете сочетания «жесткого» и «мягкого», сочетания хорошего, взятого из того и другого, но единственное, что «вы» можете найти в области философии — это возможность либо того, либо другого. «Вы» жаждете «фактов» *и* «религии», но «вы» предлагаете на выбор что-либо одно. «Вы» находите острый конфликт между наукой и религией, материализмом и идеализмом.

«Но какого же рода философию предлагают вам для удовлетворения ваших потребностей? — спрашивает Джемс.— Вы встречаете,— отвечает он,— эмпирическую философию, которая для вас недостаточно религиозна, и религиозную философию, которая недостаточно эмпирична». И далее Джемс развивает это положение:

„Если вы взглянете в ту сторону, где особенно почитают факты, вы увидите всю программу «жестких» в действии, но зато и «конфликт между наукой и религией» в полном разгаре. Вот перед вами «жесткий» обитатель Скалистых Гор Геккель, с его материалистическим монизмом, его эфиром — богом и его насмешкой над вашим Богом, как над «газообразным позвоночным». Вот Спенсер, рассматривающий историю мира исключительно, как процесс перераспределения материи и движения, и учтиво выпроваживающий религию у самого входа в здание науки... Словом, перед вами находится материалистический мир, в котором хорошо и уютно чувствуют себя одни только «жесткие»“ [3].

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 13, 15.
[2] Там же, стр. 16.
[3] Там же, стр. 16—17.

«Вы», конечно, не нуждаетесь в таком мире. Вам нужен некоторый контакт с фактами, но, разумеется, не материализм. И, тем не менее, все это предлагается «вам», с одной стороны.

С другой стороны, от соприкосновения с жизнью «вы» всегда приходите к религиозной философии. Этот «трансцендентальный идеализм» и потусторонний «теизм» не может удовлетворить «ваши» потребности. Люди, как предупреждал «вас» Свифт, не примут этого. Объективные идеалисты — грины, кэрды, бозанкеты и ройсы — теперь бесполезны для «вас». С ними, «конечно, вы спасаетесь от материализма, который идет рука об руку с господствующим эмпиризмом, но за это спасение вы платите ценой потери контакта с конкретным многообразием жизни» [1]. И Джемс мог бы прибавить — с народом. Абсолютный или трансцендентальный идеализм и теизм являются такими системами, между которыми «...предстоит вам выбирать, когда вы обращаетесь к «мягкой» школе... Но оба они одинаково далеки от нас и пусты» [2].

Итак, если «вы» присмотритесь к вашим философским защитникам, вы найдете две «несостоятельные» школы — материализм и старомодный, откровенно религиозный идеализм. Один является «вашим» врагом, а другой — больше непригодным оружием. «История» философии есть столкновение этих продуктов «жесткого» и «мягкого» типов. Но «вы» не нуждаетесь ни в жестком, ни в мягком. «Вам» нужно жестко-мягкое, или мягко-жесткое, или, может быть, «мягкое» в «жестком» одеянии.

«Вы ищете такой системы,— говорит Джемс империалистам,— которая сумела бы соединить в себе две вещи: с одной стороны, честное научное обращение с фактами и готовность считаться с ними — словом, дух приспособления — а с другой, старую веру в человеческие ценности и в вытекающую из них спонтанейность,— безразлично романтического или религиозного типа» [3].

Так, Джемс говорит: «Я предлагаю прагматизм — название это звучит довольно странно — как ту философию, которая способна удовлетворить требования обоего

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 18.
[2] Там же, стр. 18, 19.
[3] Там же, стр. 19.

рода» [1]. Прагматизм является жестко-мягким, мягким в жестком покрове. Он будет хорошо служить «вам» в длительном продвижении вперед. Он сделает все, что «вам» требуется. «Я надеюсь,— добавляет Джемс,— убедить вас, что прагматизм и есть тот средний, примиряющий путь философии, который вы ищете» [2].

«Прагматическая философия,— заключает Джемс,— ...точно так же сохраняет тесную внутреннюю связь с фактами, но — в отличие от спенсеровой философии — она ни в начале, ни в конце не выпроваживает за дверь положительных религиозных построений: она и с ними сохраняет интимную близость» [3].

Ключом ко всему этому рассуждению является смысл слова «вы». Если мы будем толковать «вы» так, как делали это и раньше, то есть подразумевать под ним класс монополистов, то слова Джемса станут для нас не только ясными, но и чем-то вроде признания. Справедливость такого толкования подтверждается самим Джемсом, что явствует из приводимой им цитаты из книжки Свифта. Несомненно, Джемс хочет этим сказать, что старая религиозная философия больше не удерживает миллионы «свифтов» в состоянии идеологического рабства. Для восстановления влияния религии требовалась новая философская формула, и Джемс уверяет свой класс, что прагматизм и есть «именно этот средний путь». Каков характер этой формулы?

Под прикрытием нападок на абсолютный идеализм и традиционную религию Джемс отрицает всякую необходимость в природе и уверенность в мышлении. Затем он подменяет их выгодой в виде воли к вере, воли к вере во *все,* включая бога, свободу воли, бессмертие, духов и т. д., и, таким образом, с черного хода он восстанавливает содержание религии и обскурантизма.

Джемс говорит об «[области прагматизма]», который «представляется: во-первых — известным методом; во-вторых — известной генетической теорией истины» [4]. В действительности он поменял эту последовательность, ибо прагматистская процедура требует устранить истину

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 26.
[2] Там же, стр. 31.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 46. Слова, поставленные в квадратные скобки, даются в нашем переводе.— *Прим. ред.*

до того, как ее можно будет применить. К тому же, как мы это видели у Пирса, и прагматистский метод, и «теория истины» предполагают мировоззрение. В данном случае мы будем рассматривать все в их логическом порядке: мировоззрение, теория истины и метод.

Мировоззрение

„В течение многих лет, — писал Джемс в 1905 г., — моя мысль оформлялась в определенный тип Weltanschauung [мировоззрение]. Правильно или неправильно, я достиг того пункта, откуда я едва ли мог смотреть на вещи как-нибудь по-другому; я называю свой Weltanschauung «радикальным эмпиризмом»“ [1]. Что такое радикальный эмпиризм? Какого типа это мировоззрение? Джемс дает удивительно откровенный ответ, когда говорит, что в нем «нет ничего абсолютно нового» [2]. «По существу он [прагматизм] не представляет ничего нового,— продолжает Джемс,— ...гармонирует со многими старыми философскими направлениями» [3].

Нам не придется теоретизировать по поводу этих направлений. Сам Джемс нам скажет, что они представляют собой: «Так, например, с номинализмом он [прагматизм] сходится в том, что постоянно обращается к частному, индивидуальному; вместе с утилитаризмом он подчеркивает практический момент действительности; с позитивизмом он разделяет его презрение к словесным решениям, к бесполезным вопросам и метафизическим абстракциям» [4]. Словом, прагматизм — это нечто вроде эклектической мешанины из таких философских направлений, которые отрицают существование мира, отгораживаясь от него чувственным опытом, лишенным связи с внешним, предоставив, таким образом, сознанию прясть «реальность» из своей умственной субстанции. Сразу же вспоминаются философские учения Беркли и Юма; и Джемс не преминул воздать им должное.

То, что, соглашаясь с субъективным идеализмом Беркли, Джемс в действительности почувствовал, что он

---

[1] William James, Essays in Radical Empiricism, New York, 1912, p. 40—41.
[2] В. Джемс, Прагматизм, стр. 36.
[3] Там же, стр. 38.
[4] Там же.

делает это далеко недостаточно, становится ясно из следующих его слов: «Ни Локк, ни Беркли не думали, что их концепция истины совершенно ясна, но мне кажется, что и защищаемая мною концепция не намного последовательнее применяет «прагматический» метод, который они впервые использовали» [1].

Говоря о своем радикальном эмпиризме и его отношении к Юму, он заявляет: «Это есть, по существу, мозаичная философия, философия множества фактов, подобно философии Юма и его последователей, которые не относили эти факты ни к субстанции, в которой они пребывают, ни к абсолютному духу, который создает их как свои объекты» [2].

Доктрина, которую принимает Джемс, является основным положением субъективного идеализма, сформулированным епископом Беркли в фразе «esse est percipi» — «существовать значит быть воспринимаемым». «Реальные» объекты образуются из необработанного материала ощущений, которые не являются опытом, почерпнутым из какого-либо внешнего мира. Именно исходя из такого отрицания независимой от нас реальности, Пирс и Джемс и прагматизм вообще могут перефразировать Беркли в следующем тезисе: *«существовать значит быть предметом веры»*. «Реальность» не может быть тем, во что каждый верит, если первоначально не отрицается ее единственно подлинное значение — объективный материальный мир, существующий независимо от сознания и до него. Функция радикального эмпиризма и состоит в том, чтóбы осуществить эту первоначальную задачу отрицания существования объективного мира.

Джемс далее опознает характер своего мировоззрения, прислушиваясь к ряду своих современников, которые были представителями того же «философского направления». «Если я назову имена Зигварта, Маха, Оствальда, Пирсона, Мильо, Пуанкарэ, Дюгема, Рюйссена,— говорит он,— то специалисты из вас легко поймут, какое направление я имею в виду и сумеют присоединить сюда еще другие имена» [3].

В. И. Ленин написал работу, в которой разоблачил философские учения пяти из восьми философов, перечис-

[1] William James, Essays in Radical Empiricism, p. 10.
[2] Там же, стр. 42.
[3] В. Джемс, Прагматизм, стр. 41.

ленных Джемсом. В. И. Ленин объединил их как приверженцев одной школы, назвав ее «махизмом» или «эмпириокритицизмом». „Это последнее выражение, — говорит В. И. Ленин, — ...я буду употреблять везде наравне с выражением: «эмпириокритики»“ [1]. Пять философов, перечисленных Джемсом, чьи учения В. И. Ленин разоблачил, были: Мах, Оствальд, Пирсон, Пуанкаре, Дюгем. В. И. Ленин показывает, что представители этой школы «...не привели против материалистов ни одного, буквально ни единого довода, которого бы не было у епископа Беркли» [2].

Существенным философским вопросом, по словам В. И. Ленина, является следующий: «От вещей ли идти к ощущению и мысли? Или от мысли и ощущения к вещам?» [3]. Это великий вопрос, который, как сказал Энгельс, разделил всю философию на два лагеря. В. И. Ленин говорит: «Первой, т. е. материалистической, линии держится Энгельс. Второй, т. е. идеалистической, линии держится Мах» [4].

В. И. Ленин продолжает свою характеристику, которая правильна по отношению к Джемсу, так же как и по отношению к Маху: «Никакие увертки, никакие софизмы... не устранят того ясного и неоспоримого факта, что учение Э. Маха о вещах, как комплексах ощущений, есть субъективный идеализм, есть простое пережевыванье берклеанства. Если тела суть «комплексы ощущений», как говорит Мах, или «комбинации ощущений»,

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 10.

[2] Там же, стр. 26. В. И. Ленин выступает против формулировки Беркли, позитивистов и махистов (называвших себя «естественными реалистами», предтечами «натурализма»), используемой прагматистами от Пирса до Дьюи. Касаясь того факта, что доктрина Беркли была названа «естественным реализмом», В. И. Ленин говорит: «Эта забавная терминология непременно должна быть отмечена, ибо она действительно выражает намерение Беркли подделаться под реализм. Мы много раз встретим в дальнейшем изложении «новейших» «позитивистов», которые в другой форме, в другой словесной оболочке повторяют эту же самую проделку или подделку. Беркли не отрицает существования реальных вещей! Беркли не разрывает с мнением всего человечества! Беркли отрицает «только» учение философов, т. е. теорию познания, которая серьезно и решительно берет в основу всех своих рассуждений признание внешнего мира и отражения его в сознании людей. Беркли не отрицает естествознания, которое всегда стояло и стоит (большей частью бессознательно) на этой, т. е. материалистической, теории познания...» (там же, стр. 17—18).

[3] Там же, стр. 30.

[4] Там же.

как говорил Беркли, то из этого неизбежно следует, что весь мир есть только мое представление. Исходя из такой посылки, нельзя придти к существованию других людей, кроме самого себя: это чистейший солипсизм» [1].

Пирс и Джемс не больше, чем Беркли и Мах, могут уйти от логического вывода, вытекающего из их доктрины — солипсизма, а именно «что весь мир есть только мое представление» и что другие люди также являются «моим представлением», что я нахожусь в абсолютной пустоте, что существую только я. Именно это лежит в основе «воли к вере», ибо если нет ничего, кроме моего мышления или сознания, то ничто не мешает мне верить во все то, что мне удобно сделать предметом своей веры. Конечно, в таком случае я должен полагаться только на свою веру, чтобы продолжать жить. Таким образом, «чистейший солипсизм» является основой для удобного волюнтаризма прагматистской философии. Тем самым берклеанское «esse est percipi» превращается в прагматистское положение «существовать значит быть предметом веры». Именно это Джемс имел в виду, когда, по его словам, Беркли не думал, что «его концепция истины совершенно ясна», а его, Джемса, концепция «не намного последовательнее применяет «прагматический» метод, который он [Беркли] первый использовал». Очевидно, понадобился полный упадок капитализма в эпоху империализма, чтобы довести субъективный идеализм эпохи Беркли до его логического завершения — крайнего волюнтаризма Джемса. Таким образом, история полностью раскрыла смысл данной теории.

Мы уже видели, что Джемс откровенно признал сходство своей философии с философией Беркли и Маха. Мы также видели, что В. И. Ленин отождествляет махистскую доктрину с берклеанской. Теперь мы увидим, что В. И. Ленин, подводя итоги, показывает, что Джемс находится в одном лагере с махизмом. Следовательно, в одном пункте В. И. Ленин согласен с Джемсом: в том, что имеется прямая линия, идущая от Беркли через Маха к Джемсу. В сноске В. И. Ленин показывает связь между Джемсом и Махом: «Вот еще пример того, как широко распространенные течения реакционной буржуазной философии на деле используют махизм. Едва ли

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 30.

не «последней модой» самоновейшей американской философии является «прагматизм» (от греческого pragma — дело, действие; философия действия). О прагматизме говорят философские журналы едва ли не более всего. Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику, ссылается на позитивистское течение вообще, *опирается специально на Оствальда, Маха, Пирсона, Пуанкаре, Дюгема,* на то, что наука не есть «абсолютная копия реальности», и... преблагополучно выводит изо всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта (ср. *William James.* «Pragmatism. A new name for some old ways of thinking», N. Y. and L., 1907, p. 57 и 106 особ.) (ср. *Уильям Джемс.* «Прагматизм. Новое название для некоторых старых путей мышления», Нью-Йорк и Лондон, 1907, стр. 57 и 106 особ. *Ред.*). Различия между махизмом и прагматизмом так же ничтожны и десятистепенны с точки зрения материализма, как различия между эмпириокритицизмом и эмпириомонизмом» [1].

Разоблачив махистов и прагматистов как субъективных идеалистов берклеанского толка, В. И. Ленин подводит итоги своей критики: «В общем и целом профессора-экономисты не что иное, как ученые приказчики класса капиталистов, и профессора философии — ученые приказчики теологов» [2].

Что это верно применительно к Джемсу и прагматизму вообще — мы вскоре увидим; действительно прагматисты являются также приказчиками теософии, духов и медиумов.

Материализм с его утверждением объективного мира науки, теории и истины Джемс считает своим идеологическим врагом. Он знает, что материализм «есть антитеза спиритуализма или теизма», ибо «материализм утверждает, что ход событий управляется законами физической природы», тогда как «по учению спиритуализма дух не только свидетель и регистратор мирового процесса,— он также воздействует активно на ход вещей...» [3].

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 327.
[2] Там же, стр. 328.
[3] В. Джемс, Прагматизм, стр. 61.

Джемс начинает прямые нападки на материализм, на учение об объективном материальном мире и возможности его познания. Что может быть удобнее берклеанской доктрины для достижения этой цели? С этого он и начинает. Джемс ставит своей целью «доказательство» несуществования материи [1].

Сущность его аргументации состоит в том, что мир — это мое ощущение, мое представление, моя мысль, что «вещь» и «мысль» являются одним и тем же гомогенным «веществом». Так, Джемс ставит вопрос: «Начнем с того, являются ли мысль и вещь такими гетерогенными, как это обычно утверждают?» [2]. Он отвечает на этот вопрос, говоря о том, что «мысль и вещь, по существу, гомогенны» [3], и утверждая, что «мысли создаются практически из того же вещества, что и вещи» [4].

Что представляет собой «вещество», из которого образуются и мысль и вещи? „В мире,— говорит Джемс, — имеется только одно изначальное вещество, или материал, из которого состоит все; это вещество мы называем «чистым опытом»" [5]. Мысли и вещи являются

[1] Джемс говорит: «Беркли подверг понятие *материальной субстанции* такой уничтожающей критике, что след его влияния остался на развитии всей позднейшей философии. Его анализ понятия материи так хорошо известен, что о нем достаточно лишь упомянуть. Беркли совсем не отрицал известного нам внешнего мира, но, наоборот, дал ему надежную опору. Беркли утверждал, что схоластическое понятие о недоступной нам материальной субстанции, находящейся *за* внешним миром, более глубокой и реальной, чем он, и необходимой в качестве носителя его,— что это понятие является лучшим действительнейшим средством сделать внешний мир недействительным. Уничтожьте эту субстанцию, говорил он, поверьте, что Бог, который доступен и понятен вам, приводит вас в непосредственное общение с внешним миром, и вы утвердите этот последний и дадите ему опорой божественный авторитет. Таким образом берклиевская критика «материи» была вполне прагматической. Материю мы знаем лишь, как наши ощущения цвета, формы, твердости и прочее. Они именно представляют наличную стоимость этого понятия. Разница между бытием и небытием материи выражается для нас лишь в том, имеем ли мы, или нет, подобные ощущения. Словом, эти ощущения представляют собой единственное содержание, связываемое нами со словом материя. Беркли таким образом не отрицает материи, он просто рассказывает нам, в чем она состоит. Она название для известной группы наших ощущений; постольку она и истинна» (В. Джемс, Прагматизм, стр. 58—59).

[2] William James, Essays in Radical Empiricism, p. 28.

[3] Там же, стр. 29.

[4] Там же, стр. 37.

[5] Там же, стр. 4.

«простыми частицами чистого опыта»; они — «единственные *частицы,* которые действуют в одном смысле как объекты, а в другом — фигурируют как умственные состояния» [1].

Но что такое «чистый опыт»? „Непосредственная сфера данного — вот, что я всегда называю «чистым опытом»",— отвечает Джемс.— „«Чистый опыт» только фактически или потенциально может стать либо объектом, либо субъектом" [2]. «Чистый опыт» — это непосредственная сфера данного. Что такое данное? Данное чего? Данное «опыта»; «чистый опыт» — это «непосредственный опыт» [3]. Чей «непосредственный опыт»? Это в действительности не имеет значения, ибо «опыт» и «вещь, данная в опыте» выделяются из вещества «чистого» или «непосредственного» опыта. Познающий и познаваемое, субъект и объект, подобно мысли и вещи, являются просто опытом, взятым в двух различных аспектах. В действительности они являются одним и тем же, «чистым опытом». «Один вид опыта, — говорит Джемс, — это познающий, другой — реальность, познаваемое» [4]. «Мир» Джемса есть «мир, где опыт и реальность представляют собой одно и то же» [5]. Это — субъективный мир, целиком и полностью зависящий от непосредственного человеческого опыта. «Субъект» и «объект», «познающий» и «познаваемое» являются различиями, проводимыми в ретроспективном концептуальном опыте. Они представляют собой опыт, «взятый дважды» [6].

---

[1] William James, Essays in Radical Empiricism, p. 15.
[2] Там же, стр. 23.
[3] Там же, стр. 24.
[4] Там же, стр. 25.
[5] Там же, стр. 59.
[6] Там же, стр. 23. Джемс говорит: «Мы говорим, что как «субъективное» опыт представляет; как «объективное» он представлен. То, что представляет, и то, что представляется, здесь одно и то же. Однако нам следует помнить, что в опыте per se [самом по себе.—*Ред.*] нет никакого дуализма между представленным и представляющим. В своем чистом состоянии, будучи изолированным, опыт сам не расчленяется на сознание и на то, что им осознается. Субъективность и объективность чистого опыта являются исключительно его функциональными атрибутами, различаемыми нами только тогда, когда опыт «берется», как говорится, дважды, когда он рассматривается соответственно в своих двух разных смыслах новым ретроспективным опытом, из которого вся прошлая сложность образует теперь новое содержание» (там же).

Чистый, непосредственный человеческий опыт образует единое, недифференцированное целое, «пеструю, шумную хаотическую смесь», «изначальный хаос ощущений», «поток сознания», мыслимое при взгляде на него с преимущественной позиции более позднего опыта как дуализм мысли и вещи, познающего и познаваемого, субъекта и объекта. В действительности, однако, для Джемса и прагматизма, вообще имеется только единый материал — субъективный опыт: *«Опыт, по-моему, не имеет такой внутренней двойственности, и подразделение его на сознание и содержание происходит не путем вычитания, а путем сложения...* Словом, в одной группе опыт выступает как мышление, в другой — как вещь, и поскольку в обеих группах он может выступать одновременно, мы имеем полное право говорить о нем как о субъективном и объективном в одно и то же время» [1].

Важно то, что опыт — это не опыт *чего-либо,* ибо *нет ничего,* кроме человеческого опыта. Один опыт может относиться к другому, но опыт в целом не имеет вне себя никаких отношений. Фактически отношения, связывающие различные части опыта, сами по себе должны быть опытными. Так, Джемс говорит: «Отношения, связывающие опыты, сами по себе должны быть опытными отношениями» [2]. Опыт, следовательно, есть нечто самодовлеющее, не имеющее отношений вне себя и опирающееся на ничто. Говоря о философии Беркли — Юма — Маха — Пирса — Джемса как «гуманизме», Джемс утверждает: «Основную функцию гуманизма, как я это представляю себе, видят в том, что, хотя одна часть нашего опыта и может опираться на другую его часть и выступать в одном из нескольких аспектов, в которых он может рассматриваться, опыт в целом является самодовлеющим и опирается на ничто» [3]. Здесь прежде всего косвенно говорится о том, что данного в опыте объективного материального мира не существует. Что такое опыт? Для Джемса это либо бессмысленный вопрос, либо ответ на него может быть следующий: опыт сам дан в опыте! Опыт есть не опыт внешней, независимой реальности, а скорее он сам есть реальность. «Опыт и

---

[1] William James, Essays in Radical Empiricism, p. 9—10.
[2] Там же, стр. 42.
[3] Там же, стр. 193.

реальность представляют собой одно и то же»[1],— говорит он.

Считать, как делает Джемс, что мир есть мой (наш) опыт (это уже мы заключили из доктрины Пирса), значит придерживаться только слегка исправленной версии берклеанского положения «существовать значит быть воспринимаемым».

Если мир — это не что иное, как наш опыт, включающий познающего и познаваемое, то что такое познание? Оно должно быть данным в опыте отношением между одной и другой частями опыта. «Познание» должно быть некой формой *опыта опыта*[2].

Джемс различает две части опыта: понимание, или познание, с одной стороны, и чувственное восприятие, или ощущение — с другой. Познание — это познание чувственного восприятия, но и то и другое являются элементами чистого опыта. Связь между познанием и ощущением сама по себе есть опыт или серия опытов. Если, по Джемсу, опыт — реальность, то и познание и чувственное восприятие «реальны». Но ни «реальность», ни «познание» не имеют какого-либо подлинного значения; они являются только синонимами опыта и его различаемых частей. Познание в целом не выходит за пределы самого себя. Ни о чем нельзя сказать, что оно не зависит от ощущений или мысли. Познание всецело заключено в пределах человеческого бытия, ибо оно создается нашим опытом. «Таким образом,— пишет

---

[1] William James, Essays in Radical Empiricism, p. 59.

[2] Там же, стр. 196. «Если принимается главный гуманистический тезис... (согласно которому опыт является самодовлеющим и опирается на ничто), то из этого следует, что если вообще существует такая вещь, как познание, тогда и познающий и объект познания должны быть частями опыта. Одна часть опыта должна быть поэтому либо: 1) познанием другой части опыта: иными словами, части опыта, по выражению профессора Вудриджа, должны представлять *одна другую*, вместо того чтобы представлять реальность, существующую вне «сознания»,— это является случаем концептуального познания; либо к тому же 2) обе части опыта должны сначала просто существовать, как существуют столь многочисленные первичные части или факты бытия, а затем — как вторичное усложнение (без раздвоения своей существенной единственности), любая одна и та же часть опыта должна альтернативно выступать — то как вещь познаваемая, то как познание вещи, — ввиду двух дивергентных видов контекста, в котором они сплетаются в общем потоке опыта. Этот второй случай является случаем чувственного восприятия».

Джемс, — познание чувственных реальностей становится возможным в рамках ткани опыта. Познание образуется, и образуется благодаря связям, которые развертываются во времени. Всякий раз, когда определенные посредники даны таким образом, что они движутся к своей цели, а опыт, переходя от одного пункта к другому, следует в определенном направлении, и, наконец, данный процесс завершается, тогда результатом будет то, что *благодаря этому их исходный пункт становится познающим, а их цель — предполагаемым объектом, или познаваемым.* Таково все то, что познание может познать, такова в целом его природа, выраженная в терминах опыта» [1].

Во-первых, я ощущаю цвет, величину, форму, во-вторых, я организую эти чувственные ощущения в познанные объекты или идеи, наконец, я возвращаю последние к чувственному опыту и выделяю их [объекты, идеи. — *Ред.*]. Все это происходит «в рамках ткани опыта».

Это показывает Джемс на примере со своей собакой: «Назвать, например, мою данную идею о моей собаке знанием о реальной собаке означает, что при образовании реальной ткани опыта эта идея может вводиться в цепь других опытов при моем участии, которые следуют друг за другом и оканчиваются, наконец, в видимых чувственных восприятиях прыгающего, лающего, покрытого шерстью тела. Эти восприятия и являются реальной собакой, полным представлением собаки для моего здравого смысла» [2].

«Собака» есть мое познание определенных ощущений, организованных определенным образом. Не существует вопроса о том, как я могу познать свою собаку, ибо как «я», так и «познание» и «собака» являются моим опытом, который подразделен на столь многочисленные составные элементы. «Весь вопрос в том, — полагает Джемс, — как «одна» вещь может познать «другую», вообще перестает быть реальным в мире, где сама иность является иллюзией» [3].

Короче говоря, нет проблемы познания, если познание само по себе не существует. Ибо познание не имеет смысла, если оно не является познанием внешнего, неза-

[1] William James, Essays in Radical Empiricism, p. 57.
[2] Там же, стр. 198.
[3] Там же, стр. 60.

висимого мира. Раз Джемс не признает такого мира, он не может придать сколько-нибудь реального смысла познанию. Оно становится просто средством организации моего чувственного опыта для удовлетворения субъективных, или классовых, потребностей и желаний.

При помощи механизма «чистого опыта» Джемс пытается скрыть субъективный характер своего мировоззрения. Ограничивая термин «опыт» прилагательным «чистый», он пытается уверить нас в том, что опыт почему-то перестает быть человеческим опытом, что он не является опытом людей, а представляет собой просто то, что есть, данное. Но если термин «опыт» имеет какое-нибудь значение, то он обозначает некоторое существо, которое его ощущает. Никаким ограничением нельзя устранить этого факта. Таким образом, «чистый опыт» является все же опытом человеческих существ, и мировоззрение Джемса превращается в субъективный идеализм, утверждающий, что мир *есть* человеческий опыт. Мир создается человеком из материала опыта. Мы можем видеть это из учения Джемса о «двусмысленном» характере опыта как субъекта и объекта. Как воспринимающий, так и то, что дано в опыте, извлекаются из опыта.

В. И. Ленин давно уже показал, что использование термина «опыт» без ссылки на то, чей это опыт,— не что иное, как затасканный прием для того, чтобы скрыть существо доктрины Беркли: «существовать значит быть воспринимаемым». Ясно, что опыт — не нечто, подобное материальному миру, который может существовать сам по себе. Опыт всегда связан с воспринимающим его человеком.

Мировоззрение Джемса, включающее его понимание реальности и познания, — это субъективный идеализм в слегка замаскированной форме. Для него реальность представляет собой исключительно «мой» опыт, а познание — то, во что «я» желаю верить. Прагматизм действительно лишь «новое название для некоторых старых путей мышления». Это новое название для берклеанства-махизма.

Обладая таким мировоззрением, какой смысл может Джемс вложить в понятие «истина»? Обратимся теперь к этому важнейшему вопросу.

VIII. ВОЛЯ К ВЕРЕ УИЛЬЯМА ДЖЕМСА

Джемс в состоянии понять в истине не больше, чем в реальности или познании, так как их рациональный смысл заключается в соответствии между идеей и миром, который для него не существует. Подобно прагматистской реальности и познанию, прагматистская истина должна быть отношением между различными частями субъективного опыта. Истина также должна быть «полностью включена в ткань опыта». «Однако ни в коем случае, — говорит Джемс, — не требуется, чтобы истина заключалась в отношении между нашими опытами и чем-то прототипичным или трансэкспериментальным» [1]. Наоборот, „«истина» наших умственных операций всегда должна быть делом нашего внутреннего опыта“ [2]. Она должна быть сочетанием одной части опыта с другой в целях удобства. Каким же образом можно осуществить это выдуманное сочетание?

Теория истины

В своей теории истины Джемс в значительной степени опирается на работы Дж. Дьюи и английского прагматиста Ф. Шиллера. Отметив тот факт, что Мах, Оствальд и Пуанкаре изгнали «из научной логики божественную необходимость», подменив ее «человеческим произволом», Джемс, идя далее, говорит: «Несомые на гребне этой научной волны появляются затем Шиллер и Дьюи со своим прагматическим объяснением того, что́ повсюду означает истина. «Истина», учат они, означает

---

[1] William James, Essays in Radical Empiricism, p. 203—204.
[2] Там же, стр. 202.

в наших мыслях (ideas) и убеждениях то же самое, что́ она значит в науке. Это слово означает только то, что *мысли (составляющие сами лишь часть нашего опыта) становятся истинными ровно постольку, поскольку они помогают нам приходить в удовлетворительное отношение к другим частям нашего опыта...»* [1].

Истина означает «удовлетворительное отношение» одной части нашего опыта к другой. Что же такое «удовлетворительное отношение» как синоним истины? Джемс отвечает: «Мысль, которая может, так сказать, везти нас на себе; мысль, которая успешно ведет нас от какой-нибудь одной части опыта к любой другой, которая целесообразно связывает между собой вещи, работает надежно, упрощает, экономизирует труд — такая мысль истинна ровно постольку, поскольку она все это делает. Она истинна, как орудие логической работы, *инструментальна*». И он добавляет: «В этом заключается «инструментальная» точка зрения на истину, с таким успехом развиваемая в Чикаго (Дьюи), та точка зрения, что истина наших мыслей означает их способность «работать» на нас (work)...» [2].

Здесь сочетаются радикальный эмпиризм и прагматизм. Раз объективный мир устраняется и познание сводится к некоей бесплодной попытке, то не может быть никакой основы для истины. Таким образом, истина может означать только удобное: „«Истинное»... это просто лишь удобное (expedient) в образе нашего мышления..." [3]

Говоря о прагматизме, Джемс пишет: «Истина для него — это родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте» [4]. Он отвергает «абсолютно пустое понятие статического отношения «соответствия» между нашим духом и действительностью...» [5]. Он должен это сделать, ибо не существует такой вещи, как действительность. «Истина» — это прагматистское название для тесной связи одной части опыта с другой частью ради выгоды предчувствуемой цели. Следовательно, нет такой вещи, как объективная истина. «Чисто

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 41.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 136.
[4] Там же, стр. 47.
[5] Там же, стр. 48.

объективной истины, — истины, при установлении которой не играло бы никакой роли субъективное удовлетворение от сочетания старых элементов опыта с новыми элементами, — такой истины нигде нельзя найти». Устраните этот пункт, и Джемс прямо скажет: «Чисто объективной истины... нигде нельзя найти». Какой же иной может быть истина, кроме объективной? Очевидно, никакой. Пытаясь скрыть грубость утверждения, он сохраняет лишь *термин*. «Те основания, в силу которых мы называем вещи истинными, — продолжает Джемс, — представляют собой также те основания, в силу которых они *суть* истинные, ибо «быть истинным» и *значит* только совершить этот акт сочетания» [1].

Для прагматизма нет «истины независимой; истины, которую мы только находим». «Истина» делается человеком, кроится им для практических удобных целей, подобно увековечиванию эксплуатации и сохранению превосходства белых, рекламированию атомной войны под видом «борьбы за мир». «Истина», короче говоря, не открывается, а изготовляется из материала (cloth) «опыта». Она изобретается, а не находится. «Истина, — пишет Джемс,— *делается...*» [2]. Это звучит скорее как определение лжи, однако такое определение вполне приемлемо для империалистов.

«...какая-нибудь мысль «истинна» постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни» [3]. Отсюда становится ясным: прагматизм называет «истиной» то, что является лишь другим названием для суждения о ценности добра и зла. Хотя, далее, не ставится вопрос, *для кого* предназначено добро, однако несомненно, что если фашизм хорош для финансового капитала, то, значит, он «истинен»; если теория спасения «свободного мира» от «красной агрессии» хороша для Уолл-стрита и для тех, кто изготовляет оружие, — она «истинна». Именно в этом заключается доктрина Чарльза Вильсона о том, «что хорошо для Дженерал моторс — хорошо для страны» и поэтому «истинно».

Джемс говорит: «Вы затрагиваете здесь самый центральный пункт нашего (т. е. Шиллера, Дьюи и моего собственного) учения об истине... истина — это *разно-*

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 45.
[2] Там же, стр. 134.
[3] Там же, стр. 52.

видность благого, а не, как это обыкновенно думают, отличная от благого и соподчиненная с ним категория. *Истинным называется все то, что́ оказывается благим в области убеждений, и благим в добавок в силу определенных наглядных оснований»* [1].

Обратным является утверждение, что если действительно истинная идея не хороша для меня, если она вредна для лица или класса, она должна быть отвергнута и подменена чем-нибудь более удобным. В этом случае истину следует обойти.

Из этого вытекает, что истина подменяется ошибочной идеей или ложью. Что в этом заключается не только смысл прагматизма, но и основной элемент этой доктрины, становится ясным из того, что говорит Джемс: «...если бы в истинных мыслях *не было ничего* хорошего для жизни, если бы знание их было положительно вредно, а полезными были бы только ложные мысли... нашим долгом было бы скорее *бежать* от истины» [2]. Так как радикальный эмпиризм «доказал», что нет реальности, познания и истины, то не может быть теоретической основы для того, чтобы подвергнуть сомнению фальшь или ложь. Если они «служат», то будут истинными. «...мысль истинна ровно постольку, поскольку она все это делает, — пишет Джемс. — Она истинна, как орудие логической работы, *инструментальна»* [3]. «Истинными» являются те идеи, о которых приятно думать, но что более важно, — те идеи, которые полезны нам в жизненной борьбе, особенно в классовой борьбе. «...некоторые идеи, — пишет Джемс, — не только приятны, как объекты мышления или как опоры для других, дорогих нам, идей, но и полезны также в практической борьбе жизни» [4]. Могла ли какая-либо другая философия более соответствовать идеологическим запросам империалистов? Лживая пропаганда, большая ложь получает «теоретическую» основу, причем любая возможность сопоставить ее с наукой, познанием и истиной в рамках этой системы не имеет под собой никакой почвы.

Прагматизм, в полном смысле этого слова, является философией империалистов Соединенных Штатов.

---

[1] Р. Джемс, Прагматизм, стр. 52.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 41.
[4] Там же, стр. 52.

«Истина» определяется прагматизмом как все то, что оказывается полезным для достижения любой цели. Единственным затруднением для веры во все полезное является не то, что она может противоречить действительным фактам и законам движения объективного мира, а лишь возможность того, что «вера — истина» может прийти в столкновение с другими, равно полезными истинами. В этом состоит единственное условие, которое ставится для воли к вере. «Если бы перед нами был какой-нибудь иной, лучший, образ жизни, — пишет Джемс, — и если бы вера в какую-нибудь идею помогала нам вести этот образ жизни, тогда действительно было бы *для нас лучше* верить в эту идею,— *исключая, разумеется, тот случай, когда вера в нее пришла бы в столкновение с другими, более важными, жизненными интересами*» [1]. Джемс продолжает: «Но в действительной жизни с какими жизненными интересами особенно легко способно притти в столкновение какое-нибудь определенное частное убеждение? Очевидно, с жизненными интересами, вызываемыми *другими убеждениями,* если эти последние оказываются несовместимыми с первыми. Иначе говоря, величайшим врагом любой из наших истин является вся масса наших прочих истин» [2].

Здесь Джемс ближе всего подходит к «принципиальной» точке зрения, однако это исключение подтверждает правило прагматистской беспринципной доктрины. Он пишет, что большинство людей не ломает голову над сталкивающимися друг с другом и несовместимыми верованиями; они верят всему, чему хотят верить, независимо от того, совместимы ли одни верования с другими. Они верят во все, «...как этого требуют меняющиеся запросы времени. Но иные из нас не просто профаны в философии. Мы можем быть названы любителями ее, и нас тревожит чрезмерная несвязность и неопределенность наших воззрений. Наша интеллектуальная совесть не может быть покойной, пока мы продолжаем вперемежку брать несоединимые между собой взгляды из обеих противоположных сторон» [3]. Итак, если некоторые верования не «приспосабливаются» к другим, Джемс или отказывается от них, или «как профессиональный фило-

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 52—53.
[2] Там же, стр. 53.
[3] Там же, стр. 16.

соф» говорит не смущаясь «...я пытаюсь оправдать их, исходя из какого-нибудь другого принципа»[1]. Вот поистине любитель! Таков прагматистский метод сохранения «интеллектуальной совести». Таким образом, единственная попытка Джемса сформулировать принципиальную точку зрения превращается в свою противоположность.

Как мог прагматизм и его создатели сформулировать какую-либо принципиальную точку зрения, если они поставили перед собой задачу уничтожения самого ценного сокровища человечества — великого фонда истины, созданного тысячелетиями тяжелого труда, страданий и борьбы. Они хотят отнять у человечества ключ, при помощи которого оно стремится открыть дверь в лучшее общество и достигнуть господства над природой.

Прагматистский метод

Итак, для прагматизма «истиной» является «то, во что было бы для нас лучше верить». Так теория истины сливается с прагматистским методом. „«То, во что́ было бы для нас лучше верить!» Это звучит вполне, как определение истины",— пишет Джемс. К этому он добавляет: «Это похоже очень на то, как если бы сказать: «то, во что́ мы *обязаны* верить»: а в *этом* определении никто из вас не найдет ничего дикого. Разве мы не обязаны всегда верить в то, во что́ *для нас лучше* верить? И можем ли мы тогда на долго разлучить понятие того, что́ для нас лучше, от того, что́ для нас истинно?.. Прагматизм дает на это отрицательный ответ, и я с ним вполне согласен»[2].

Смешение «обязанного» с «тем, что́ будет лучше», является лишь попыткой немного позолотить пилюлю. Заметьте, что Джемс отбрасывает эту попытку почти сразу. Вопрос теперь в том, «во что́ для нас лучше верить?» Ответ — во всё и вся. Ворота широко открыты — нет ни принципов, ни критериев правильного или неправильного, истинного или фальшивого, реального или вымышленного. Допустимо все, поскольку оно удовлетворяет какую-либо осознанную потребность или желание,

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 54.
[2] Там же, стр 53.

поскольку оно явно «работает» для достижения какой-нибудь полезной цели в нашем обыденном опыте; оно «достигает цели», поскольку оно дает «практические результаты». Неважно, какова цель или как вы ее достигнете и достигнете ли; безразлично, какова цель или средство, если только вы в пути и действуете. Прагматист, говорит Джемс, это тот, кто «обращается к конкретному, к доступному, к фактам, к действию, к власти» [1].

Например, прагматизм «...не имеет *априорных* предубеждений против религии». Джемс пишет: *«Если окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то, с точки зрения прагматизма, они будут истинны в меру своей пригодности для этого. Что же касается вопроса о том, можно ли им приписать бо́льшую меру истинности, то решение его будет целиком зависеть от их отношений к другим истинам, которые тоже должны быть признаны»* [2].

В другом месте Джемс указывает, что если другие «истины» не «приспосабливаются к» теологической идее, в частности идее бога, то первые должны быть изменены так, чтобы их можно было гармонически сочетать со вторыми. Короче говоря, наука должна примириться с религией. «Согласно принципам прагматизма, — говорит Джемс, — гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно в самом широком смысле слова. Но каковы бы ни были прочие трудности этой гипотезы, опыт показывает, что она действительно служит нам, и задача состоит лишь в преобразовании ее, так чтоб ее можно было гармонически сочетать со всеми другими рабочими истинами» [3]. Здесь «любитель» снова успокаивает свою «интеллектуальную совесть». Да, прагматизм мирится со всем. Фактически он поощряет все.

Чтобы показать это, посмотрим, как Джемс рассматривает абсолютное трансцендентального идеализма. На 70 страницах своей книги он разносил абсолютное так же, как и материализм. Теперь он протаскивает абсолютное контрабандой, через черный ход прагматистского метода, демонстрируя тем самым, что его борьба на два фронта является просто вывеской, такой же показной,

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 37.
[2] Там же, стр. 50.
[3] Там же, стр. 182—183.

как всякая промежуточная позиция или третья сила в современной политике. У него только один враг, а не два. Этот враг — последовательный материализм, с его верной защитой науки, знания и истины: «Я назвал это учение [об абсолютном. — *Г. У.*] величественным и сказал, что оно доставляет религиозное утешение целой категории лиц, но в то же время я упрекал его в отчужденности от всего мирского и в бесплодности. Но, поскольку Абсолютное доставляет это утешение, оно, конечно, не бесплодно; оно имеет эту меру ценности; оно исполняет реальную, конкретную функцию. В качестве хорошего прагматиста я обязан был бы сам назвать Абсолютное «постольку» истинным, и я, не колеблясь, делаю это теперь» [1].

Почему Джемс добивается признания абсолютного трансцендентального идеализма? Причина становится ясной, если на вопрос: «Что имеют в виду верующие в Абсолютное, когда говорят, что эта вера доставляет им утешение?» — Джемс отвечает следующим образом: «Ход их мыслей таков: раз в Абсолютном все конечное зло уже преодолено, то мы вправе — когда мы только этого захотим — рассматривать все временное и преходящее, как потенциально вечное, мы можем с уверенностью уповать на исход его и, нисколько не греша, оставить все ненужные страхи и заботы о нашей конечной ответственности. Словом, они думают, что мы имеем право устраивать себе иногда, так сказать, духовные вакации (moral holiday), предоставить колеснице мировой истории катиться по собственной своей воле, с сознанием, что судьбы мира в лучших руках, чем наши, и что нам нечего в них вмешиваться» [2].

Такая вера *является* полезной; собственники могут уйти от ответственности за зло, которое причиняет их система, а рабочие — ожидать манну на небе, в безмолвном поклонении страдая на земле. Такая вера полезна классу капиталистов. А если она полезна, если для них лучше верить в нее и насаждать ее, если она «служит», то абсолютное с его «духовными вакациями» «истинно ровно постольку, поскольку оно все это делает». Бог, абсолютное, предоставляет нам «настроения беззаботно-

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 50.
[2] Там же, стр. 51.

сти» на небе, значит, все в порядке, зло является в действительности добром; и «...такова, — говорит Джемс об абсолютном боге, — его ценность наличными, если истолковать его прагматически... Если Абсолютное означает это — и только это — то кто будет в состоянии отрицать истину его? Отрицать его — это значило бы утверждать, что люди никогда не должны сбрасывать с себя забот и устраивать себе вакаций» [1]. Разве В. И. Ленин преувеличивал, когда называл буржуазных профессоров философии, в том числе и Джемса: «...ученые приказчики теологов» [2]?

Но прагматизм не ограничивается тем, что распространяет теологию; он приклеивает также ярлыки «истины» всему и вся: «...вы понимаете, что́ я имел в виду, когда назвал прагматизм посредником и миротворцем и когда — заимствуя это выражение у Папини — сказал, что он делает наши теории «менее тугими». Действительно, прагматизм не имеет никаких предубеждений, никаких стесняющих свободное исследование догматов, никаких неизменных канонов и критериев. Прагматизм вполне свободен, открыт всему (genial). Он считается со всякой гипотезой, прислушивается ко всяким аргументам...

Словом, прагматизм расширяет поприще для искания Бога. Рационализм прилепляется к логике, и к небесам. Эмпиризм прилепляется к внешним чувствам. Прагматизм же готов остановиться на чем угодно, готов следовать за логикой или за чувствами и считаться с самыми скромными, самыми личными переживаниями. Прагматизм готов считаться и с мистическим опытом, если он имеет практические следствия. Он готов принять Бога, живущего в глубочайшей тьме личной жизни, если только окажется, что здесь возможно найти его.

Истиной прагматизм признает то, — и это единственный его критерий истины — что́ лучше всего «работает» на нас, ведет нас, что́ лучше всего подходит к каждой части жизни и соединимо со всей совокупностью нашего опыта, — при-чем ничего не должно быть опущено. Если религиозные идеи выполняют эти условия, если, в частности, окажется, что понятие о Боге удовлетворяет им,

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 51.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 328.

то на каком основании прагматизм будет отрицать бытие Божие? Для него это будет просто бессмыслицей, если признавать «неистинным» понятие, столь плодотворное в прагматическом отношении» [1].

Здесь прагматизм под пером одного из своих главных представителей выступает в неприкрытом виде. Он стоит перед нами как невероятно грязное, презренное и совершенно выродившееся чудовище и в то же самое время является опасным оружием. Современные прагматисты, в особенности Дьюи, скрывают и отрицают тот факт, что такова самая суть этой так называемой «философии», но вонь от разложения столь велика, что ее не уничтожить никакими ароматами.

В вышеприведенной выдержке из Джемса мы находим как отрицательную, так и положительную формулировку вывода из прагматизма. Отрицательная формулировка дается в форме вопроса: «...на каком основании прагматизм будет отрицать бытие Божие?» — или, добавим мы, — всякое иное суеверное понятие? Раз реальность, истина, познание и наука устранены, действительно нет почвы для борьбы с обскурантизмом в любой форме. Таким образом, отрицательная формулировка подготовляет почву для положительной, для утверждения мистицизма: «Прагматизм же готов остановиться на чем угодно, готов следовать за логикой или за чувствами и считаться с самыми скромными, самыми личными переживаниями. Прагматизм готов считаться и с мистическим опытом, если он имеет практические следствия» [2].

Единственным критерием для принятия верований, какими бы они ни были, является наличие у них «практических следствий». Внеся небольшую редакционную поправку в это положение, мы раскроем сущность прагматизма: «Прагматизм же готов остановиться на чем угодно, если это имеет практические следствия». Основное заключается в прагматистском значении выражения «практические следствия». Так как нет объективной реальности, независимой от моего опыта, то они не могут означать изменений, происходящих в мире. Они могут только означать, что все, о чем идет речь, воздействуя на мой опыт, заставляет меня чувствовать, думать или дей-

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 54—55.
[2] Там же, стр. 55.

ствовать различным образом. Я буду верить, согласно Джемсу, во все, что заставляет меня чувствовать, думать или действовать так, как мне угодно. Человек должен верить, считать «истинным» и «реальным» все, что, являясь в его непосредственном опыте, ведет к цели его желания, его субъективной цели. Короче говоря, любое средство годится для достижения моей цели. Это просто переносится с личной основы на классовую: в таком случае оправдывается класс, который прибегает к любым средствам для достижения своей цели. Ясно, что для прагматизма «реальность», истина и «практические следствия» являются синонимами, они означают одно и то же, а именно — «успех». Джемс совершенно откровенно говорит, что «истина» — это «то, что́ лучше всего «работает» на нас или лучше всего ведет нас», и что прагматизм «вполне свободен, открыт всему (genial). Он считается со всякой гипотезой, прислушивается ко всяким аргументам». Однако этим единственным аргументом являются «личные опыты», «при чем ничего не должно быть опущено» [1].

Возвращаясь теперь к утверждению Джемса, что прагматизм «...готов считаться и с мистическим опытом, если он имеет практические следствия», мы можем перефразировать его так: «Прагматизм принимает мистические опыты потому, что они, очевидно, влияют на личные опыты». Мистические опыты, несомненно, действительно имеют «практические следствия» в том смысле, какой вкладывает Джемс в этот термин, и чрезвычайно полезны для всякого хищнического господствующего класса.

Итак, мистицизм «истинен», так же «истинен», как всякое иное понятие, поскольку он «служит»; он имеет практические следствия, вносит разницу в личную веру и способ действия (conduct). Прагматизм мирится со всем, если только это вносит разницу в действительную жизнь личности.

---

[1] Джемс менее откровенен, когда, говоря об «истине» как о всем, что является «столь плодотворным в прагматическом отношении», он заявляет: «Разве для прагматизма имеется какой-нибудь другой вид истины, как не подобное согласие с конкретной действительностью?» (В. Джемс, Прагматизм, стр. 55). Однако нас не может ввести в заблуждение ссылка на «конкретную действительность», ибо, как мы показали, Джемс имеет в виду только «практические следствия» в рамках «личных опытов».

Единственным критерием для отличия одной веры от другой является влияние, которое она оказывает на личный опыт. Джемс формулирует этот критерий как «обычный вопрос», постулируемый прагматизмом. В этом суть прагматистского метода: «Прагматизм, наоборот, задает свой обычный вопрос. «Допустим», говорит он, «что какая-нибудь идея или какое-нибудь убеждение истинны; какую конкретную разницу внесет этот момент истинности в нашу действительную жизнь? Как осуществится в жизни истина? Какие опыты будут протекать иначе, отлично от того, как бы они происходили, если бы разбираемое убеждение было ложным? Какова, говоря короче, наличная стоимость истины, выраженная в терминах опыта» [1].

Прагматистский метод, говорит Джемс, означает: *«...именно такую точку зрения, которая побуждает нас отвращать свой взор от разных принципов, первых вещей, «категорий», мнимых необходимостей, и заставляет нас смотреть по направлению к последним вещам, результатам, плодам, фактам»* [2].

Вы можете обращаться только к тем плодам и следствиям, которые считаете полезными, если вы отвращаете свой взор от принципов и необходимости. Короче говоря, прагматизм, делая упор на желаемые следствия, должен игнорировать объективную причинную необходимость, которая могла бы доказать бесполезность и лживость того, о чем нам желательно думать. Не основываясь на причинности, нельзя предвидеть следствия; причинность и предвидение являются существенными атрибутами науки. Может быть, и хорошо говорить о сосредоточении внимания на следствиях. Это выглядит практично и «реалистично». Однако когда этому сопутствует «...именно такая точка зрения, которая побуждает нас отвращать свой взор от разных принципов, первых вещей, «категорий», мнимых необходимостей...», то действия сводятся к «практическим следствиям» в пределах личных опытов, являющихся полностью субъективными, иррациональными и непредвиденными. Следовательно, прагматистский метод открывает путь к признанию всего, что соблазняет волю верить в это.

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 123.
[2] Там же, стр. 39.

Именно этот мошеннический трюк выкидывают Джемс и прагматизм. Утверждая следствия и отвергая причины, прагматизм в действительности отвергает всякие реальные следствия. Следствия превращаются в воздействия на способы действия человека. Следствия — это то, что заставляет нас действовать. Короче говоря, они являются «верованиями» или «привычками к действию». Так, Джемс говорит: «Я заключаю, что реальная причинная связь, как первичная природа, как «категория», если Вам угодно, или реальность, есть *как раз то, что мы ощущаем,* как раз тот вид сочетания, который обнаруживает наша собственная последовательность в деятельности» [1]. Чем же «наша последовательность в деятельности обнаруживает себя» в причинной связи? Джемс отвечает: «Мы доказываем, упорствуем, боремся, прилагаем усилия, когда идем, добиваемся и, наконец, достигаем нашей цели. Это есть действие, это есть процесс осуществления в той единственной форме, в которой философия чистого опыта может обсуждать любой предмет в любом месте. Такова причинность в действии» [2]. Ясно, что под причинностью Джемс имеет в виду человеческие верования, привычки и действия человека, ведущие его к желаемым целям. Нигде у него не говорится о причинности, независимой от человеческого мышления, воли или действия, о материальных причинах, действующих в материальном мире. Нет понятия причинности как пространственных и временных взаимосвязей, вызывающих изменения в объективном мире. Но мы и не могли бы ждать от Джемса или прагматизма рассмотрения вопроса о подлинной причинности, так как для них не существует материального мира, в котором она могла бы действовать. Причинность, согласно прагматизму, может быть только субъективными отношениями в пределах опыта «нашей собственной последовательности в деятельности».

Отрицание объективной причинной необходимости, как признает сам Джемс, является дубликатом прагматистского метода. Это существенный элемент, объединяющий метод с конечным продуктом философии, «воли к вере», к тому, во что удобно верить. С этой точки зрения, наука — не противоположность «метафизики», обскуран-

[1] William James, Essays in Radical Empiricism, p. 185.
[2] Там же, стр. 183—184.

тизма и религии, она не может бороться с ними, так как нет реальных причинных взаимосвязей. Таким образом, говорит Джемс: «Наука и метафизика сблизятся между собой и сумеют на деле работать дружно, рука в руку» [1]. Законы науки являются сами по себе только формулами, созданными человеком, удобными правилами для ориентировки в опытах и ни в коей мере не чувственными отражениями реальности.

«Но вместе с дальнейшим развитием науки,— говорит Джемс, — стала укрепляться мысль, что большинство — а, может быть, и все — наших законов природы имеют только приблизительный характер... ни одна теория не есть абсолютно точная копия действительности и что каждая из них может быть полезной с какой-нибудь определенной точки зрения... Они представляют собой своеобразный искусственный язык, своего рода логическую стенографию, как кто-то назвал их, служащую нам для записи наших отчетов о природе. А все языки, как известно, допускают некоторую свободу в способе выражения, и к тому же в них имеются различные наречия» [2].

Законы и теории науки — не «копии реальности», они не имеют отношения к истине, они — только стенографический язык, полезный для практических целей. Они являются средствами для достижения целей, а не истинами. *«Таким образом,* — говорит Джемс, — *теории представляют собой не ответы на загадки, — ответы, на которых мы можем успокоиться: — теории становятся орудиями»* [3].

Если «наука» занимается не реальностью и истиной, а лишь полезными способами выведения одного опыта из другого, то каков критерий того, что̀ следует признать научным? Очевидно, согласно прагматистскому методу, все, что удовлетворяет мои «научные вкусы или желания», все, что служит мне таким образом, есть «научная истина». Сам Джемс делает следующий вывод: «Истина в науке это то, что̀ дает нам максимальную сумму удовлетворений (включая сюда и требования вкуса)...» [4] Так, он применяет свой радикальный эмпиризм и прагматистский метод для разрушения теоретической основы

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 37.
[2] Там же, стр. 40—41.
[3] Там же, стр. 38.
[4] Там же, стр. 133.

науки. Он сводит науку к способам организованного опыта, имеющего «наличную стоимость». Наука идет по пути реальности, познания, причинности и истины. Для прагматизма же в действительности ничего этого не существует. Мы «можем поступать так, как если бы» они были реальными, «но мы не должны понимать этого буквально».

Однако можем ли мы поступать «так, как если бы» они были реальными, если они не реальны? Разве нам безразлично, существуют они или нет? Наоборот, в этом вся разница, ибо если, согласно прагматизму, они не реальны, то единственный выход заключается в «воле к вере» во все, во что удобно верить, и нет основы для борьбы с ложными верованиями в пределах философии. Нет материального мира, причинности и истины. Нет ничего, кроме меня самого, моих желаний и воли. Выгода, таким образом, становится единственным «принципом», а цели, определяющие и оправдывающие средства,— единственным образом действия. Солипсистский волюнтаризм или волюнтаристский солипсизм подменяют объективный материальный мир и его отражение в естественных и общественных науках. Словом, вместо науки как руководства для человеческой практики прагматизм восстанавливает суеверие. Таким образом, Джемс и его философия пытаются задержать развитие социальной и интеллектуальной истории. Мы вскоре увидим, насколько ему удалось это сделать.

Джемс резюмирует прагматистский метод отрицания причинности и науки, повторяя: «Вместо того, чтобы глядеть назад, — на принципы...» прагматистский метод «...перемещает центр умственной тяжести и глядит вперед на самые факты» [1]. Прагматистская философия «глядит вперед» для того, чтобы сохранить статус кво, тогда как марксизм-ленинизм смотрит назад, чтобы понять законы развития для действительного преобразования статус кво. Устранив принципы и законы развития, нам остается лишь полагаться на произвол мышления. Это становится совершенно ясным, когда Джемс говорит: «Но если уж говорить о рациональности и об основаниях для существования вещей, если настаивать на том, что вещи не могут появляться клочками, то *какое* в конце концов

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 79.

можно привести основание в пользу того, что вообще что-нибудь появляется на свете? Мы можем говорить сколько угодно о логике, необходимости, категориях, абсолютном, обо всем, что только имеется в складах философии, но единственное *реальное* основание, которое я могу придумать, почему вообще что-либо появляется на свете, это то, что *кто-то желает, чтобы оно появилось*. Оно *требуется,* требуется, может быть для того только, чтобы принести искупление ничтожнейшей доле мирового целого. Это — *живое основание,* и по сравнению с ним материальные причины и логические необходимости — это какие-то бесплотные тени» [1].

Эти-то искаженные представления Алисы в стране чудес прагматизм пытается распространить среди американского народа. Желания являются «реальными», тогда как материальные причины и необходимости — «какие-то бесплотные тени». Тем самым открыт путь для веры в то, во что правящий класс считает для рабочих удобным верить. Джемс говорит о вышеизложенных элементах прагматистской доктрины: *«Все это, как вы видите, анти-интеллектуалистические тенденции»* [2]. Это — правильное утверждение. Одной из черт прагматизма являются его резкий антиинтеллектуализм и его антитеоретическая направленность. Что практика без теории слепа и ведет в болото обскурантизма, это вполне показано Джемсом, когда он делает выводы из своей философской позиции.

Воля к вере

В очерке за очерком, в главе за главой, наполняя ими многочисленные тома, Джемс раскрывает сущность логических выводов из радикального эмпиризма и прагматистского метода. Но самым популярным его очерком, который был широко разрекламирован, является очерк под тем же названием, что и книга — «Зависимость веры от воли». Этот очерк оказал огромное влияние на читателей и поэтому достоин рассмотрения.

Во вступительном параграфе Джемс вводит нас в свой предмет следующим образом: „...я принес сегодня

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 176.
[2] Там же, стр. 38.

с собой для прочтения нечто вроде проповеди на тему об оправдании с помощью веры, т. е. опыт оправдания *веры,* защиту нашего права на выбор роли верующего в религиозных вопросах, хотя бы наш чисто-логический ум и не вынуждал нас к этому. Итак, я озаглавлю свой доклад: «Зависимость веры от воли»" [1].

Изложив откровенно свое намерение, Джемс, идя далее, осуществляет его. На протяжении многих страниц он «доказывает», что «никогда не существовало согласия относительно конкретных критериев действительной истины» [2], и затем переходит к своей главной теме: «...мы имеем право верить на свой собственный риск в любую гипотезу, которая достаточно жива, чтобы повлиять на нашу волю» [3].

Эти два положения дополняют друг друга, ибо если нет истины, то тогда может быть лишь произвольная вера, а если есть только произвольная вера, то не может быть истины. Джемс называет это своим настоящим именем. Это, говорит он, «свобода верить в то, во что мы хотим» [4]. Это — конечный результат прагматизма, его неизбежный вывод. Это учение о том, что «вера в факт может способствовать возникновению последнего» [5]. Приведем полностью выдержку из книги Джемса, где он делает этот вывод: «Итак, бывают такие случаи, когда факт не может возникнуть, если нет предварительной веры в его существование. *А если вера в факт может способствовать возникновению последнего,* то странно и нелогично было бы утверждать, что вера, предваряющая научную очевидность, является «самой низкой степенью безнравственности», до какой только может пасть мыслящее существо. Однако, такова логика, с помощью которой наши ученые абсолютисты хотят управлять нашей жизнью» [6]. Джемс, делая вывод, допускает, что он советует использовать ложь для того, чтобы обмануть людей или обманывать самих себя. Он ссылается на «ученых абсолютистов», которые считают, что «лучше обходиться

[1] Уилльям Джемс, Зависимость веры от воли, СПБ, 1904, стр. 1.
[2] Там же, стр. 17.
[3] Там же, стр. 33.
[4] William James, The Will to Believe, New York, 1897, p. 29.
[5] Уилльям Джемс, Зависимость веры от воли, стр. 28.
[6] Там же.

без веры, чем верить в ложь». Джемс утверждает: «Я со своей стороны тоже боюсь обмануться, но все же я в состоянии верить, что с человеком могут случаться и более важные несчастья в этом мире...» [1].

Вводя нас в обман посредством таких утверждений, как «верьте в то, во что вы хотите» и «вера создает факт», Джемс восстанавливает в своих правах все понятия теологической веры, с которой он раньше как будто боролся: «Бог», «свобода воли», «бессмертие», «Абсолютное», «телеология», или целесообразность, во вселенной. Он говорит, что каждое понятие «...занимает свое место среди других религиозных теорий. Эти последние восстанавливают произведенные разрушения и опустошения» [2]. Иными словами, уничтожение суеверия наукой и материализмом откладывается и прекращается, а разрушения и опустошения в области обскурантизма прагматизмом восстанавливаются: «Только прагматизм может придать ему реальное содержание и, чтобы сделать это, он резко порывает с интеллектуалистической точкой зрения. «Есть Бог на небе, значит все в мире в порядке» — *таково* жизненное ядро его теологии, и для этого ему не нужны никакие рационалистические дефиниции» [3].

Но философия, которая зиждется на принципе, что «вера, основанная на желании, является законным, а может быть и неизбежным средством...» [4], не останавливается на теологии и религии. Действительно, философия не могла бы остановиться, не дойдя до самых крайних пределов, ибо внутри системы нет ничего, что бы остановило ее. Поэтому мы не удивимся, обнаружив, что Джемс относится с почтительным доверием к «...откровениям, вдохновениям, одержаниям демонами, видениям, трансам, экстазам, чудесным исцелениям или навождениям болезней, темным силам, которыми располагают отдельные личности над окружающими их людьми и вещами» [5]. Мистицизм в любой и всякой форме есть логическое следствие прагматизма. Так, Джемс говорит: «Как ни антипатичен мистический способ философствования (в особенности когда от него веет самодоволь-

[1] Уилльям Джемс, Зависимость веры от воли, стр. 21.
[2] В. Джемс, Прагматизм, стр. 78.
[3] В. Джемс, Прагматизм, стр. 79.
[4] Уилльям Джемс, Зависимость веры от воли, стр. 28.
[5] Там же, стр. 345.

ством), нельзя сомневаться в том, что он оказывается вполне пригодным для некоторых отделов феноменального опыта. Пишущий эти строки за последние годы принужден был придти к такому заключению и он думает теперь, что всякий, кто обратит внимание на дорогие мистикам факты, а затем рассмотрит их с академически-научной точки зрения, несомненно окажет помощь философии» [1].

Что означает «академически-научная точка зрения», с которой он рассматривает дома, где водятся духи и привидения, — это мы увидим из очерка, озаглавленного «Труды Общества для Психологических Изысканий», являющегося одним из его многочисленных очерков на эту тему. Он делает обзор деятельности «Общества для Психологических Изысканий», организации, которая имеет своей задачей «...во-первых, произведение ряда систематических экспериментов над людьми, поддающимися гипнотическому внушению, над медиумами, ясновидящими и т. п., а во-вторых, собрание свидетельств о домах, где водятся духи, о привидениях и о других, подобных же феноменах...» [2] Джемс лишь превозносит это общество и его опубликованные труды и считает, что оно когда-нибудь станет одним из признанных ученых обществ.

Джемс идет дальше и суммирует «случаи» под различными рубриками: «чтение мыслей», «видения», «медиумизм», «писание на досках», «вертящиеся столы». Для каждого случая он приводит решающий аргумент — признак «объективности». Только потом, на последних страницах очерка, он совершенно ясно определяет свою собственную позицию, а вместе с тем и позицию прагматизма. Отрывки, где Джемс определяет свои позиции, длинны, и, тем не менее, их стоит привести с некоторыми сокращениями, ибо в них, как, может быть, нигде, раскрывается полное вырождение, полное интеллектуальное банкротство и упадок прагматистской философии американского империализма. То, что хочет сказать Джемс, говорит само за себя. *«Я не могу отделаться от убеждения, что медиум [м-с Пайпер] этот в своих трансах проявляет такие познания, которых сама дама в нормальном состоянии не могла приобрести с помощью зрения, слуха*

---

[1] Уилльям Джемс, Зависимость веры от воли, стр. 347.
[2] Там же, стр. 349.

и мышления. Каков может быть источник этих знаний — мне неизвестно и для объяснения их мне не приходит в голову и тени гипотезы; но я не вижу средства избавиться от допущения подобных знаний, как факта. *В силу этого и обращаясь к остальным явлениям, как-то к привидениям и т. п., я не могу придерживаться безусловно-отрицательного направления «строго-научного» ума с его гипотезами о том, каков должен быть истинный порядок природы».*

«Все мы, и ученые и неученые, чувствуем склонность к каким-нибудь верованиям; у одних склонность эта принимает одно направление, у других — другое; пусть тот, кто не чувствует в себе подобной склонности, первый бросит камень в остальных! *Факт тот, что трансы, о которых я говорил, сломили в моем уме пределы общепринятого порядка природы. В моих глазах наука, поскольку она отрицает такие исключительные явления, лежит поверженной в прах, а моя наиболее неотложная интеллектуальная потребность в настоящее время, это — чтобы наука была построена вновь в такой форме, которая дала бы положительное место всем подобным явлениям».*

«Благодаря своему, хотя и незначительному, участию в исследованиях Общества для Пс. Изыск. я познакомился с целым рядом лиц, для которых самое слово «наука» стало термином упрека, в силу причин, которые я теперь и понимаю и уважаю... Сознаюсь, что Общество всего скорее может рассчитывать на благодарность нашего поколения именно в силу своей гуманизирующей миссии... *оно показало, что у наиболее суеверных заблуждений прежних времен есть разумные основания...»* [курсив мой.— *Г. У.*] [1].

К приведенным отрывкам необходимо сделать единственное примечание: предупредить, что ответственным за это ни в коем случае нельзя считать одного только Уильяма Джемса. Наоборот, суеверие — от организованной религии до колдовства, домов, где водятся духи и привидения, — свойственно прагматизму, независимо от того, доводит ли какой-либо данный прагматист эту философию до своего логического конца.

---

[1] Уилльям Джемс, Зависимость веры от воли, стр. 366, 367, 373, 374.

Если нет мира, независимого от личности, сознания, желания и воли, то «вселенная» является человеческим измышлением и мы можем свободно придумывать все, что «умеряет нашу волю». Это — действительно «Коперниковская революция», но навыворот и на ином уровне — это контрреволюция; земля вращается не вокруг солнца, а вокруг «инстинктов» и «эмоций» человека. Для Джемса «субъективное, человеческое, оставляет таким образом на всем свой след»; и нет такой вещи, как «истины независимой», а есть «истина, которую мы только *находим*...» [1]. Таким образом, «истинное ...это просто лишь удобное (expedient) в образе нашего мышления...» [2] Это то, что «выгодно для нашей жизни», какова бы ни была его «наличная стоимость».

Как же мог прагматизм противиться концентрационным лагерям или войне, когда империалисты находят их такими удобными и полными «наличной стоимости»? Они являются «истинными» и «хорошими», если они «удобны». Не удивительно, что Муссолини называл Джемса своим «учителем». «Прагматизм Уильяма Джемса был мне весьма полезен в моей политической карьере. Джемс учил меня, что о действии следует судить скорее по его результатам, чем по его теоретической основе. Я научился у Джемса этой вере в действие, тому страстному желанию жить и бороться, которому фашизм обязан большей частью своих успехов. Для меня основное было — действовать» [3].

Уильям Джемс представляет прагматизм в неприкрашенном виде. В лице же Джона Дьюи мы имеем дело с птицей другого полета. Чтобы разоблачить эту разновидность прагматизма, надо прежде всего отбросить формальные различия и вскрыть то же основное содержание. Обратим теперь наше внимание к своеобразному явлению современности — к человеку, который являлся ведущим философом как империалистов Соединенных Штатов, так и его особых защитников — социал-демократов.

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 45.

[2] Там же, стр. 136.

[3] Муссолини, Интервью с корреспондентом в апреле 1926 г. Цитировано по R. B. Perry, The Thought and Character of William James vol. II, p. 575.

IX. ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ ДЖОНА ДЬЮИ

Никогда ни одному философу так не поклонялся класс, которому данный философ служит, как это имело место с покойным Джоном Дьюи. И нельзя отрицать, что это поклонение было вполне им заслужено.

Ни в отношении его политической деятельности, ни в отношении его философии класс капиталистов не мог быть на него в обиде. Дьюи превозносил Теодора Рузвельта и политику «большой палки» империалистов Соединенных Штатов. Он боролся за то, чтобы втянуть Соединенные Штаты в первую мировую войну. Он поспешил выступить в защиту Льва Троцкого. И в течение двадцатилетней клеветнической кампании против Советского Союза не раз помогал фабриковать большую ложь о «советском империализме». Дьюи выступил как сторонник войны в Корее и внес основательный вклад в доктрину «неизбежности третьей мировой войны».

Но самую большую услугу он оказал реакции своим философским учением. Так же как прагматизм сейчас представляет собой основное направление философии американского империализма, так и Дьюи является ведущим и наиболее влиятельным представителем этого течения. Его «инструментализм» есть прагматизм Пирса и Джемса, замаскированный под другим названием. Это прагматизм под демагогическим покрывалом.

То, что характерной чертой прагматизма Дьюи является его защитная окраска, объясняется отнюдь не личными вкусами или индивидуальными особенностями; скорее это результат изменившихся исторических условий. Большая часть работ Дьюи в области философии, включая его самые важные работы, появилась вслед за русской революцией 1917 г. Джемс и Пирс не дожили до

того времени, когда устранение эксплуатации на одной шестой части земного шара могло оказать свое влияние на дело их жизни. Классовый характер прагматизма выражен в их философии сравнительно откровенно, в неприкрытой форме. Они не были вынуждены отвечать на вызов, брошенный самим существованием первой социалистической страны, а также великим подъемом рабочего движения во всем мире и возникновением современных коммунистических партий после первой мировой войны. Пирс и Джемс жили и писали в период фальшивого оптимизма и безопасности империалистических держав, перед которыми еще не стояла в полной мере проблема неизбежности своего полного уничтожения. После 1917 г. это стало ясно всем.

Дьюи, наоборот, должен был защищать капитализм в период общего кризиса, когда капитализм безнадежно запутался в своих собственных внутренних противоречиях и когда его сущность разоблачало строительство социализма в Советском Союзе. Деятельность Дьюи не только обусловливалась этой обстановкой, но и была прежде всего направлена против логических и исторических выводов из нее.

Итак, Дьюи выступил со своими главными философскими произведениями в период, резко отличающийся от эпохи Пирса или Джемса. Выступления последнего в основном были направлены против *призрака* социализма; Дьюи писал против социализма как *реальности*. Тем не менее содержание его философии тождественно с содержанием философии его предшественников. Изменилась только форма.

Джон Дьюи прежде всего ведущий философ американского империализма. Кроме того, он ведущий философ социал-демократии Соединенных Штатов. Социал-демократия является главной агентурой империализма, действующей в рядах рабочего класса и его союзников. Поэтому нет никакого реального противоречия в том факте, что один и тот же философ должен исполнять обе эти роли. Такое положение вещей особенно справедливо для Соединенных Штатов, где нет резкой разграничительной линии между буржуазно-демократической и социал-демократической демагогией. Дьюи служил обеим: сегодня демагогии Гарри Трумэна, завтра — Уолтера Рейтера.

Эта двойная роль Дьюи рекламировалась и превозносилась на торжествах, состоявшихся в день его девяностолетия — в октябре 1949 г. На данном в его честь обеде в отеле «Уолдорф-Астория» его приветствовали «сотни выдающихся граждан из всех слоев общества», а точнее, от двух: от класса капиталистов и их приказчиков в рабочем движении. Заправилы крупнейших трестов и их двух политических партий выступали рука об руку с предателями рабочего класса и представителями либеральной, социалистической и социалистической рабочей партии на карнавале джингоизма и его двойника — травли красных и антисоветизма. В газетах от побережья до побережья расхваливали Дьюи как «духовного спасителя и защитника» «западной цивилизации» от «атеистического, материалистического коммунизма». Его восхваляли как «великого вождя всемирной борьбы за разум человечества». Появились специальные выпуски «Нью рипаблик» и «Нью лидер», посвященные празднованию девяностолетия Дьюи. «Тайм», «Лайф», «Сатердэй ревью оф литерачер», «Юнайтед Стейтс ньюс энд Уорлд рипорт», «Ньюс уик» и другие журналы поместили статьи и передовые, в которых канонизировался Дьюи. Были помещены поздравительные послания от президента Трумэна, сэра Оливера Фрэнкса — тогдашнего посла лейбористского правительства Великобритании в Соединенных Штатах — и от Джузеппе Сарагата, тогдашнего правосоциалистического вице-премьера Италии.

Три года спустя, в возрасте девяносто двух лет, Дьюи умер, и «Нью-Йорк таймс» писала в передовой:

«Два университетских профессора выделяются, ибо они придали философии новую жизнь и новое значение в наш век науки: это Уильям Джемс и Джон Дьюи. Оба они прагматисты, но из них Джон Дьюи оказал бóльшее влияние на американскую философию. Прагматизм старше и Джемса и Дьюи. Его первым американским выразителем был математик Пирс, который проповедовал философию «здравого смысла». Однако настоящим апостолом прагматизма, т. е. такого рода опыта, который, в конечном счете, служит среднему человеку основой для его суждений, явился Дьюи» [1]. Действительно, инструментальный прагматизм Дьюи выступает как философия *опыта.*

[1] «New York Times», June 3, 1952.

Дьюи писал о своей философии «опыта» как в популярной, так и в технической форме. Обратимся сначала за примером к первой форме. В очерке, вошедшем в сборник «Современные философские учения» («Living Philosophies»), с подзаголовком «Серия сокровенных кредо» он дает общий очерк своей «веры».

Сокровенное кредо

Дьюи начинает статью с нападок на традиционный смысл «веры» как на «определенную совокупность интеллектуальных проблем, принятие которых основано на авторитете, предпочтительно на откровении свыше». На место традиционного определения веры он выдвигает свое собственное определение: «Вера — это тенденция к действию» [1]. Пирс утверждал, что вера есть «привычка к действию», что, в свою очередь, являлось перефразированием утилитаристского положения о том, что «вера — это то, что создает у человека готовность действовать». Дьюи уже здесь подчеркивает знакомую нотку.

Дьюи указывает далее на смысл этого определения в свете философии «опыта»: «Замена одной концепции веры другой является показателем глубокого изменения. Приверженность к любой системе доктрин и догм, основанной на определенном авторитете, означает неверие в способность опыта создавать необходимые принципы веры и действия в собственном поступательном движении. Вера же в новейшем смысле предполагает, что опыт сам по себе является единственным и окончательным авторитетом. Такая вера заключает в себе все элементы философии» [2]. И, действительно, она заключает в себе все существенные элементы философии Дьюи.

Это, может быть, не так очевидно при первом чтении, но будет совсем иначе, если вышеприведенную фразу прочитать так: «Приверженность к *любой* системе доктрин, основанной на определенном авторитете, будь то авторитет науки или религии, означает неверие в способность повседневного опыта создавать в собственном поступательном движении необходимые принципы веры и действия». Теперь смысл совершенно ясен. Устранить

[1] «Living Philosophies», New York, 1931, p. 31.
[2] Там же.

доктрины, основанные на авторитете науки,— значит лишить опыт или практику всяких принципов, которые могли бы ими руководить, и, таким образом, оставить их с импровизированными средствами встречать каждую ситуацию по мере ее возникновения. Это, конечно, основная черта прагматизма. Но имеем ли мы право делать такие вставки, которые мы сделали в предложении, только что перефразированном нами? Быть может, мы просто исказили мысль Дьюи, чтобы подогнать ее под обычный прагматистский шаблон. Присмотримся более пристально к тому, что он действительно пишет.

Дьюи обсуждает «приверженность к *любой* системе доктрин... основанной на определенном авторитете». Учения науки, безусловно, являются «системой доктрин», основанной на «определенном авторитете» тщательно проверенного экспериментирования и способности труда производить, руководствуясь этими доктринами. Но Дьюи не хочет, чтобы читатель подумал о научных доктринах. Поэтому он включает еще слово, которое психологи, занятые техникой пропаганды, называют «эмоционально нагруженным словом», а именно слово «догмы». Это делается в явном расчете на то, что читатель подумает скорее о религиозных доктринах, чем о научных. Дьюи уже прибегал к этой хитрости: вспомните, что он начал свою статью уже с нападок против принятого традиционного понятия «вера», «основанной на авторитете, предпочтительно на откровении свыше». При помощи этой нехитрой уловки он как бы заставляет читателя думать о религиозных доктринах и таким образом как бы скрывает действительный предмет своих нападок. Поэтому истинный смысл ранее приведенного высказывания Дьюи оправдывает те изменения, которые мы внесли в его первоначальную фразу, для того чтобы охарактеризовать то, что он имеет в виду, отвергая «приверженность к любой системе доктрин». Однако мы должны еще рассмотреть техническую философию Дьюи, чтобы полностью оправдать свое толкование этой фразы. Ниже будет приведено много фактов.

Единственное изменение, которое мы внесли, перефразируя фразу Дьюи, состоит в определении понятия «опыт» через выражение «повседневный». Здесь мы нападаем на один из самых тонких и решающих пунктов философии Дьюи, ибо понятие «опыт» может иметь

двойной смысл. Он может означать и непосредственный повседневный опыт и проверенный обобщенный опыт, накопленный обществом в течение истории человечества. В первом смысле это простая индивидуальная деятельность, в последнем — иное название для знания и истины, иное название для научной теории. Марксизм употребляет понятие «опыт» в том и в другом смысле, когда требует единства теории и практики, и утверждает, что теория без практики бесплодна, а практика без теории слепа. Дьюи же, напротив, отрицая авторитет научных доктрин под видом отказа от «догм», фактически отвергает накопленный общественный опыт человечества и в то же время считает непосредственный, повседневный опыт «единственным и окончательным авторитетом». В дальнейшем мы будем еще иметь случай, для того чтобы более подробно рассмотреть понятие опыта у Дьюи. Сейчас нам достаточно указать на важный вывод, вытекающий из понятия Дьюи об опыте.

Если бы рабочий класс последовал учению Дьюи, он должен был бы отбросить в сторону обобщенный опыт класса, воплощенный в науке марксизма-ленинизма, и при выборе стратегии и тактики должен был бы положиться только на способность повседневного опыта создавать в его собственном поступательном движении необходимые принципы классовой борьбы. Тогда бы не требовалось никакой науки об обществе, никакой научной политической экономии, научного социализма для руководства практикой рабочего класса. Тогда остались бы только приемы кустарничества чистейшего тред-юнионизма.

В остальной части своей статьи Дьюи стремится «показать, что означает философия, основанная на опыте как на высшем авторитете в познании и поведении, при современном состоянии цивилизации, какова ее реакция на то, что мыслится и делается» [1]. Отмечая тот факт, что естественные науки и техника установили, что изменение является существенной чертой мира, он нападает на экономику, политику, мораль и религию за отказ от признания этого положения и защиту «застоя» или статус кво: «Несмотря на то, что идея движения и изменения стала обычной в естественных науках, она оказывает

[1] «Living Philosophies», p. 22.

относительно незначительное влияние на народное сознание, как оно выражается в наши дни, в области религии, морали, экономики и политики. В этих областях еще попрежнему считают, что мы выбираем между путаницей, анархией и чем-то установленным и неизменным» [1].

Дьюи приводит далее три примера, которые показывают, что он под этим подразумевает: «Полагают, что христианство является завершающей религией, а Иисус Христос — полным и неизменным воплощением божественного и человеческого. Считают, что современный экономический строй, по крайней мере в принципе, выражает нечто окончательное, нечто, которое, как, между прочим, надеются, допускает усовершенствования только в деталях. Полагают, что, несмотря на очевидное, непрестанное изменение современной ситуации, институты брака и семьи, развившиеся в средневековой Европе, являются последним и неизменным их выражением» [2].

В противоположность этому Дьюи выдвигает свою точку зрения: «Эти примеры указывают на ту степень, в какой сохраняется идеал неподвижности в изменяющемся мире. Философия «опыта» признает все значение того факта, что социальное и моральное существование, подобно физическому, находится в состоянии постоянного, хотя и незаметного изменения. Она не будет пытаться скрыть факт неизбежного изменения и не будет стремиться установить постоянные границы для размеров изменений, которые должны происходить» [3].

Для защиты статус кво Дьюи подменяет понятие разумного направления изменения. Это его знаменитое понятие «интеллект». Так, он утверждает: «Тщетная попытка достигнуть безопасности и закрепиться на чем-то установившемся подменяется попыткой определить характер происходящих изменений и придать им в делах, наиболее касающихся нас, некоторую меру разумного направления» [4].

Кажется, что Дьюи на стороне науки и прогресса. Быть может, мы ошиблись в предшествующем анализе?

Насколько далеко идет Дьюи в этом направлении, можно видеть из того, как он рассматривает экономиче-

[1] «Living Philosophies», p. 26.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

ское положение: «Самое большое препятствие, которое существует для понимания и осуществления возможностей опыта, обнаруживается в нашем экономическом строе... Пока главное усилие тех, кто влияет на мысль и создает условия, при которых люди действуют, направлено на сохранение существующего денежного хозяйства и частной прибыли, вера в возможности богатого и значительного опыта, в котором принимали бы участие все, останется только философской» [1]. Можно ли назвать реакционером человека, пропагандирующего ломку системы прибылей?

Дьюи заканчивает статью так: «Именно в таком смысле имеет значение радикальная философия «опыта», озаренная светом науки и техники. Ломка традиционных представлений является для нее благоприятной возможностью» [2].

Действительный вопрос, вставший перед нами, заключается в том, какого рода благоприятную возможность видит Дьюи в ломке традиционных представлений о божественной неизменности в области экономики, политики, морали и религии. Вышеприведенные выдержки заставляют нас думать, что он как будто видит в этом благоприятную возможность для развития передовой реалистической философии, которая могла бы дать разумное направление социальным изменениям. С другой стороны, если Дьюи является настоящим прагматистом, то можно ожидать, что он должен видеть в ломке традиционных представлений благоприятную возможность восстановить старое теологическое содержание, но в новой форме.

Чтобы вскрыть сущность философии «опыта» Дьюи с ее инструментальным интеллектом, мы должны рассмотреть его техническую философию, а также ее применение в области науки, социальной теории, этики и религии.

Философия опыта Дьюи

Что мы предполагаем найти у Дьюи, исследуя его философию в свете учений других идеологов прагматизма? Мы предполагаем найти трехступенчатую аргументацию, в которой на третьей ступени восстанавливается

[1] «Living Philosophies», p. 30.
[2] Там же, стр. 34.

то, что якобы отрицалось на первой ступени. Этот прием однообразно повторяется у каждого прагматиста, учение которого мы рассматривали.

Может быть, это случилось потому, что мы подошли к анализу прагматизма с предвзятым мнением? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ. Причина того, что мы находим один и тот же прием у всех прагматистов, кроется в исторических условиях и классовых интересах. Эта причина является объективной, а не субъективной. Почему должны прагматисты следовать этой трехступенчатой процедуре?

Каждый из прагматистов, учение которого мы рассматривали, будь это в философии или в других менее абстрактных областях идеологии, боролся с той угрозой, которую наука, особенно учение об эволюции, представляет для традиционных моральных и религиозных учений. Таким образом, кажется, что на *первой ступени* каждый из прагматистов стоит как будто на стороне науки, против старых и отживших понятий. Но в то же время каждый из прагматистов является идеологом господствующего класса. Поэтому он должен как-то восстановить то же самое старое обскурантистское оружие, которое в его более очевидной религиозной форме сделалось мало эффективным против науки и растущего классового сознания пролетариата. *Единственный путь, который остается испробовать,— это попытаться доказать, что научное знание не есть истинное знание объективного мира.*

Такова первая ступень аргументации прагматистов. Однако этого нельзя проделать открыто. Это необходимо скрыть под маской «поистине ожесточенной» борьбы со всем тем, что оспаривают наука и рабочий класс в каждой данной области идеологии. Например, в области права мишенью для нападок прагматистов служит учение о божественном праве, в психологии — учение о бессмертной душе, данной от бога. Однако в обоих случаях действительным предметом нападок является научное материалистическое понимание права и человеческой психики.

Теоретически выхолостив науку, прагматисты расчищают путь для того, чтобы перейти на *вторую ступень, а именно подменить подлинный метод науки прагматистской выгодностью в средствах и целях.* Это, в свою

очередь, расчищает путь *для третьей и последней ступени — восстановления содержания всех обскурантистских фикций, которые в начале этой аргументации были предметом показных нападок.* Например, в юридической области классовое право снова прикрывается традиционными абсолютными и неизменными доспехами, но уже не как божественное право, а как право, основанное на неизменных человеческих инстинктах. Или же, в области психологии, бессмертная душа, которая на первой ступени подвергалась нападкам, на третьей ступени превращается в некую врожденную «органическую, психическую структуру», переходящую от поколения к поколению в своей генетической неизменности, согласно Моргану — Вейсману. То, что прежде было увековечено объективным идеализмом, теперь снова увековечивается субъективным идеализмом. Во всех случаях на третьей ступени протаскивается с черного хода то, что на первой ступени изгонялось через парадный ход.

В философии опыта Дьюи мы предполагаем найти некоторую разновидность этого приема.

Трехступенчатая аргументация Дьюи

Для того чтобы раскрыть особую форму трехступенчатой аргументации Дьюи, мы должны прежде всего выяснить, против чего именно он ведет «ожесточенную борьбу». За этим ходить далеко не нужно, так как Дьюи повторяет ее снова и снова во всех своих философских произведениях. Он обв..няет всю предшествующую философию в том, что ее главной задачей было примирение науки с религией. Почему это было так? Дьюи отвечает, что философия должна была примирить науку с религией, для того чтобы служить тому классу, который стоял в данное время у власти. Главной функцией философии, утверждает он, было доказательство того, что наука фактически бессильна оспаривать такие «ценности», как право частной собственности, превосходство немногих над массами, их право управлять, спасение на том свете и так далее. Согласно Дьюи, почти все философские школы до возникновения прагматизма пытались доказать, что эти ценности были извечно предопределены богом и божественным порядком вещей.

С первого взгляда становится очевидным, что форма

аргументации Дьюи должна носить иной характер, чем у его предшественников по прагматизму. Он заимствует у предыдущих философских школ псевдоклассовый анализ, для того чтобы скрыть то, что он сам собирается предпринять. Если Дьюи следует общему шаблону, то он хочет создать новую форму примирения науки с религией, чтобы удовлетворить запросы капиталистов Соединенных Штатов в эпоху империализма.

Теперь, когда у нас сложилось представление о цели борьбы Дьюи, мы можем проследить ход всей его трехступенчатой аргументации. Чтобы сделать это, мы перейдем к его работам по общей философии. Дьюи написал три книги, в которых излагает свою всеобъемлющую систему. Все эти книги были написаны в 20-х годах XX в.: «Реконструкция философии» («Reconstruction in Philosophy») в 1920 г., «Опыт и природа» («Experience and Nature») в 1925 г. и «Поиски уверенности» («Quest for Certainty») в 1929 г. Его другие произведения большей частью являются экскурсами в различные области знания, к которым он пытается применить свои общефилософские взгляды. Мы проследим за аргументацией Дьюи в той последовательности, в какой она развивается им в этих трех книгах.

Первая ступень трехступенчатой аргументации Дьюи — это нападение на науку и материальный мир под прикрытием нападок на всякую метафизику.

Исходным пунктом Дьюи является нападение на идеалистическую метафизику. Он постоянно борется против учения о том, что моральные и религиозные убеждения коренятся в некотором «предшествующем Существе», которое существовало до и независимо от человеческого опыта. Дьюи намерен утверждать, с другой стороны, что традиционные убеждения являются продуктом «практической деятельности» и не имеют ничего общего *ни с какой* независимой реальностью. Таким путем он доказывает, что наука не может угрожать «идеям ценностей», что в лексиконе Дьюи обозначает мораль и религию: «Если бы люди связывали свои идеи ценностей с практической деятельностью, вместо того, чтобы связывать последние с познанием «предшествующего Существа», то их бы *не* волновали открытия науки» [1].

---

[1] John Dewey, Quest for Certainty, New York, 1929, p. 43.

Он говорит, что, если бы люди не отождествляли религиозные и моральные ценности с независимой от нас реальностью, существующей до человеческого опыта, не было бы конфликта между наукой и религией и поэтому также не было бы необходимости для философии примирять их. «Проблема примирения возникла и продолжает существовать только по одной причине. До тех пор пока продолжает существовать представление, что познание есть раскрытие реальности, существующей до и независимо от познания, и будто познание не зависит от цели контроля над качествами предметов, данных в опыте, — неудачи естественных наук открыть значительные ценности в своих объектах будут удручающими» [1].

Это кажется нападением на откровение и на чистый разум, оторванный от конкретного мира. Но вторая фраза гласит, что необходимость примирения науки с религией будет существовать «до тех пор, пока существует представление, что познание есть раскрытие реальности, существующей до и независимо от познания...» Дьюи хочет заставить читателя думать, что он говорит только об особом роде познания, а именно об откровении или чистом разуме, оторванном от телесной оболочки. Заметьте, однако, что он не дает определения термина «познание». Дьюи утверждает, что «проблема примирения» будет существовать до тех пор, пока *всякое* познание, религиозное или научное, будет рассматриваться как раскрытие реальности, существующей до и независимо от познания. Это делает реальность зависимой от человеческого мышления. Короче говоря, он отрицает, что существует объективный мир вообще, любой мир, существующий до и независимо от человеческого существа, человеческого познания и человеческой деятельности.

Таким образом, под прикрытием отрицания сверхъестественного познания Дьюи отрицает всякое познание, потому что без признания независимой реальности не может быть никакого настоящего познания, никакого соответствия идей ее объекту, следовательно, никакой истины. Что происходит с наукой, когда отрицается существование объективной реальности? Очевидно, что в этом случае не может существовать подлинной науки.

---

[1] John Dewey, Quest for Certainty, p. 45.

Дьюи в действительности не имел в виду этого, утверждая, что если бы только люди считали ценности продуктом практической деятельности, то не было бы нужды в примирении религии с наукой. Это прикрытие для дальнейших нападок на науку и материализм при помощи нападок на всякую реальность. Дьюи показывает это ясно, когда в дальнейшем говорит о проблеме современной философии: «Таким образом, это есть основная проблема современной философии. Оправдывалась ли доктрина, утверждающая, что знание достоверно в такой степени, в какой оно является откровением предшествующих существований или Бытия?» [1]

Нападки Дьюи на сверхъестественное «предшествующее Существо» теперь переходят в общее выступление против всяких «предшествующих существований». Исходя из этого, Дьюи обязан придерживаться положения о том, что быть реальным — значит быть познанным или быть реальным — значит быть субъектом действия. Это лишь перефразирование положения епископа Беркли о том, что «существовать значит быть воспринимаемым». Согласно любому такому определению, «реальность» зависима от человеческого опыта. А всякая такая зависимость от человека является формой субъективного идеализма, согласно которому люди являются центром мира, или, точнее, — его творцами. Мир — моя идея, моя деятельность, мой опыт.

Именно эта формула, столь же старая, как Беркли, Юм, Эрнст Мах и Пирс, используется Дьюи для уничтожения науки и материализма. Точно так же как и другие до него, Дьюи делает это под прикрытием нападок на метафизику сверхъестественного. Теории Беркли, Юма, Маха, Пирса, Джемса и Дьюи идентичны во всех основных пунктах. Все эти теории представляют только одну форму идеализма, а именно форму субъективного идеализма. Единственное различие между ними состоит в *способе* обоснования субъективности. Беркли, Юм и Мах идут по атомарному сенсуалистскому пути. В известной степени и Джемс, и Пирс сохраняют основной сенсуалистский подход к проблеме, лишь дополняя его элементом практической деятельности как последнего источника сущности идей. У Дьюи, однако, более искус-

[1] John Dewey, Quest for Certainty, p. 45.

ная аргументация. Более искусна потому, что она преподносится в виде нападок не только на Платона, но и на Беркли. Маскировка включает в себя нападки как на субъективный, так и на объективный идеализм. Какой же у Дьюи особый путь к субъективному идеализму?

Дьюи и «опыт»

Основным понятием философской системы Дьюи является понятие «опыт». То, что он понимает под «опытом», представляет собой краеугольный камень его системы. Здесь мы снова обнаружим, как всегда у Дьюи, что подлинные цели его философской деятельности скрыты за видимостью яростной борьбы с реакционной доктриной. Что касается понятия «опыт», то доктрина, против которой он ведет «сверхожесточенную» борьбу, есть доктрина *пассивного опыта.* Это — основа для его кажущихся нападок на Беркли. Борясь против этой концепции пассивного опыта, Дьюи собирается разрушить основу научного подхода. Нет никакого сомнения в том, что Дьюи превращает опыт в активный опыт. Но превращая опыт в активный, он превращает его в сверхактивный; фактически настолько активный, что устраняет подлинный опыт так же эффективно, как это делала старая доктрина пассивного опыта Беркли.

По Беркли, человек пассивно воспринимает чувственный опыт и может знать только свои собственные ощущения. Ощущения у него были далеко не дорогой к знанию, а препятствием к нему. Чувственный опыт был, таким образом, завесой, поставленной между человеком и непознаваемой реальностью. Дьюи оспаривает это положение. Говоря о своей философии, он пишет: «Она утверждает веру в опыт тогда, когда он разумно применяется как средство раскрытия реальностей природы. Философия находит, что природа и опыт не враги и не союзники. Опыт — это не завеса, отделяющая человека от природы, а средство для постоянного проникновения в сущность природы» [1].

На первый взгляд это утверждение не может вызвать серьезных возражений ни у одного материалиста. Только путем дальнейшего исследования того, что Дьюи имеет

[1] John Dewey, Experience and Nature, Revised edition, New York, 1929, p. III.

в виду под понятиями «природа» и «опыт», можно понять его истинную позицию. Например, заключительная фраза вышеприведенного утверждения содержит в себе уловку, при помощи которой Дьюи превращает свою оппозицию к Беркли в один из путей, ведущих к берклеанскому субъективному идеализму. У Дьюи опыт — это не завеса, отделяющая человека от природы. Далеко не так. Наоборот, человек нераздельно связан с природой, и природа — с человеком. В действительности же эта связь является настолько тесной, что природа тождественна с человеческим опытом. Опыт проникает так глубоко в природу, что она не может существовать независимо от него вообще. Таким образом Дьюи отрицает объективную реальность и расчищает путь для своей «инструментальной» теории познания и истины.

Дьюи называет эту доктрину «неразрывностью природы и опыта» [1]. «Неразрывность» настолько неразрывна, что природу нельзя отличить от опыта. Природа *есть* то, что является предметом опыта. Вещи — это опыт, производимый с ними. Вещи — это человеческая реакция на них. Камень — это нечто, что можно бросить, или нечто, из чего можно строить. Предмет есть то, что, с точки зрения человека, является «благом». Предмет — это нечто, выделенное из опыта, потому что он является полезным или удобным для нас, и он *есть* полезность и удобство, которые вызываются им. Так, Дьюи говорит: «Ибо вещи представляют собой предметы для обработки, использования, действия над ними и с ними, удовольствия и терпения, даже более, чем вещи для познания. Вещи являются вещами *уже* раньше, чем они познаются как вещи» [2].

Мы не знаем мира в себе, независимого от нас. Мы знаем только нашу реакцию на мир и пользу, извлекаемую из этого. Сказать, что мы прежде всего «обладаем» вещами и только позднее познаем их,— значит считать, что объектом познания является не естественный мир, а мир, с которым мы взаимодействуем. Мы не знаем о существовании деревьев, мы только знаем, для чего они применяются и какие эмоции они возбуждают.

Вот что имеет в виду Дьюи, говоря об опыте как о «постоянном, все более углубляющемся проникновении в

---

[1] John Dewey, Experience and Nature, p. 8.
[2] Там же, стр. 21.

сущность природы». Он просто преподносит нам разновидность положения Беркли «существовать значит быть воспринимаемым». Дьюи считает, что «существовать значит быть обладаемым, используемым и тем, что нам приносит удовольствие». Совершенно ясно, что в любом случае предметы зависят от человека. С точки зрения действительности, познания и истины безразлично, *как* мир зависит от человека. Единственным существенным вопросом является вопрос о том, зависит ли мир от человека, или не зависит от него. Если допускают, что мир в своем существовании хоть каким-нибудь образом зависит от человека, то результатом такого допущения является субъективно-идеалистическая философия. Ибо сущность этой философии заключается в отрицании объективной реальности, отрицании того, что мир существует независимо от человека.

Согласно Дьюи, отрицать «неразрывность природы и опыта» — значит отвергать природу качеств, которые делают вещи привлекательными и презренными, красивыми и уродливыми, обожаемыми и отталкивающими» [1]. С другой стороны, отстаивать такую неразрывность — значит признать, что «то, что дано нам в опыте, поскольку оно представляет собой проявления природы, может и в действительности должно быть использовано как свидетельство характерных особенностей естественных событий» [2]. И Дьюи делает следующий вывод из этого положения: «На подобной основе мечта и желание становятся уместными в философской теории истинной природы вещей... Черты предметов, установленные научным или рефлективным экспериментированием, имеют такое же важное значение, как и все явления магии, мифологии, политики, живописи и уголовных наказаний» [3].

Таким образом, если полезность для человека должна быть критерием «истинной природы вещей», отсюда следует, что всё, каким бы оно ни было фантастическим и сверхъестественным, если только оно полезно человеку или какому-нибудь классу, принадлежит к истинной природе вещей. Здесь мы видим, что «неразрывность природы и опыта» Дьюи, так же как и «радикальный эмпиризм» Джемса, открывает широкий путь к обскурантизму.

[1] John Dewey, Experience and Nature, p. 21.
[2] Там же, стр. 19.
[3] Там же, стр. 20.

Вещь, по Дьюи, полезна, если она вызывает последствия в человеческой деятельности, если она вызывает привычную реакцию. Он сначала приводит пример из общественной жизни, а затем в дальнейшем переходит к явлениям природы. Дьюи спрашивает: что означает сигнал, поданный полицейским, какова сущность этого события? На этот вопрос он отвечает так: «Сущностью сигнала является всеобъемлющее и постоянное правило, стандартизованная привычка, правило социального взаимодействия, ради которого применяется сигнал» [1].

Сигнал — это то, для чего он применяется. Или: сигнал это то, какие последствия он вызывает в человеческой деятельности. Предметом является название, предсказывающее определенные последствия для людей.

Дьюи распространяет эту концепцию на явления природы: «То же самое относится к сущности любого события, не свойственного человеку, подобно тяготению, или силе, или позвоночному... Огонь горит, и горение является основным. Оно становится опытом, и чрезвычайно интересно наблюдать бушующее пламя. Нам важно избежать его опасных сторон и использовать его полезные возможности. Когда мы обозначаем событие, называя его огнем, мы говорим пролептикально [в ожидании, например, последствий.— *Г. У.*]. Мы употребляем разговорный термин, обращаясь тем самым к смыслу этого термина, а именно к потенциальным последствиям существования» [2]. Потом далее он повторяет пример с сигналом полицейского и говорит об огне: «Подобно этому, основным значением, или сущностью, названной огнем, являются следствия определенных естественных событий в рамках плана человеческой деятельности, в рамках опыта социальных отношений, очага и домашнего алтаря, разделенного с кем-нибудь уюта, обработки металлов и других подобных дел» [3].

Огонь — это то, что́ он значит для людей. Он — не название предмета или процесса, существующего независимо от людей.

Это указывает на чрезвычайно мошеннический характер уловки, примененной Дьюи. Только в том случае, если сущность вещи рассматривается как отражение в

[1] John Dewey, Experience and Nature, p. 190.
[2] Там же, стр. 191.
[3] Там же.

человеческом сознании объективного существования вещи, например сущности огня как горения с его свойствами тепла и т. д., человек может познать огонь и, следовательно, контролировать и использовать его. Если бы человек не мог до известной степени познать сущность предмета, существующего независимо от него, то он никогда не смог бы узнать, как использовать его. Таким образом, когда Дьюи настаивает на том, что сущность какого-нибудь предмета заключается в его применении в руках людей, он вместе с тем в действительности отрицает его настоящую полезность, которую он считает основным свойством предмета. Мог ли огонь стать полезным человеку прежде, чем человек узнал что-нибудь о нем? Ясно, что полезность предмета зависит в значительной мере от степени его познания. Такое познание требует, чтобы в человеческом сознании было более или менее правильное отражение предмета, существующего независимо от этого познания. Отрицание такого существования и такого познания означает отрицание полезности вещи.

Однако сущность философии опыта Дьюи мы должны искать в той пользе, которую она приносит господствующим ныне кругам в Соединенных Штатах. Ибо если природа *есть* опыт и если опыт — это действие и испытание, страдание и радость, применение и использование последствия в человеческой деятельности, то не может быть никакого вопроса об истинности или ложности. Идеи не являются истинными или ложными; они бывают полезными или бесполезными как инструменты для достижения цели. Дьюи определяет действительность как все то, что имеет последствия в поведении человека. Поэтому не может быть критерия соответствия идей с объективным существованием вещей. Существование, природа зависит от человеческого опыта. Они, согласно Дьюи, создаются из опыта. Таким образом, в своей теории опыта он не находит места для реальности, познания или истины. Он подменяет их полезностью, инструментальностью и применимостью. Действительно, сутью такой философии является ее полезность для тех, для кого реальность, знания и истина стали разрушительными.

Философия опыта Дьюи, его доктрина «неразрывности природы и опыта» составляет первую ступень его трехступенчатой аргументации. Она является аргумен-

тацией против объективной реальности и заменой ее субъективным опытом. Таким образом Дьюи расчищает путь для своей инструментальной теории истины.

Инструментальная теория истины Дьюи

Второй ступенью трехступенчатой аргументации Дьюи является подмена подлинного научного метода прагматистским, или инструментальным, методом выгодности средств и целей.

Особая форма второй ступени Дьюи заключается в подмене *разума интеллектом.* Однако Дьюи снова скрывает свои действия под маской нападок на действительное зло. В данном случае злом, которое он якобы намерен уничтожить, является отрыв теории от практики. Классическая философская традиция прославляла теорию и презирала практику. Дьюи называет это «дуализмом теории и практики», «главной крепостью классической философской традиции» [1]. Но, как мы и предполагали, его нападки являются простым шарлатанством, потребовавшимся Дьюи для того, чтобы скрыть свои попытки увековечить этот «дуализм», хотя бы и в другой форме. Так оно и есть в действительности: Дьюи поступает прямо противоположно классической традиции. Вместо того, чтобы прославлять теорию, принижая практику, он прославляет практику, презирая теорию. И все это делается им во имя «единства» теории и практики!

Для того чтобы осуществить истинное единство теории и практики, теория должна руководить практикой, а практика должна быть мерилом истинности теории. Но чтобы теория руководила практикой, она должна быть научной, должна быть правильным отражением процессов, происходящих в объективном материальном мире. Теория должна возникать в ходе общественной практики и должна быть проверена ею. Уже из рассмотрения первой ступени аргументации Дьюи становится ясным, что теория для него не может быть правильным отражением мира и, следовательно, не может руководить практикой. Нам заранее известно, что Дьюи не может осуществить единство теории и практики. Чего же, собственно, он добивается?

---

[1] John Dewey, Quest for Certainty, p. 77.

Дьюи начинает с классической концепции теории чистого разума, совершенно оторванного от практики. Разум, оторванный от практики, становится догматическим мифотворчеством и резонерством. Отождествляя разум с этой классической идеалистической концепцией разума, Дьюи отвергает разум, выдвигая вместо него «интеллект». «Разум и закон,— пишет он,— считались синонимами». Это отождествление разума и закона «служило для того, чтобы обеспечить интеллектуальное оправдание или «рационалистическое объяснение» подчинения индивидуумов установленным заранее данным универсалиям, «принципам» и законам» [1]. Таким образом, отвергая разум, Дьюи отвергает законы и принципы. Его действительным врагом становится не «чистый» разум как самоустановившийся руководящий принцип — врагом, действительно заслуживающим критики, а разум как отражение в сознании человека объективно существующих законов Вселенной. Верно, что так называемый «чистый» разум сводится к мифотворчеству. Но подлинный разум, имеющий достоверный и научный характер, может быть таковым лишь в том случае, если он является отражением в мышлении человека логики развития самого мира. Но отрицание наличия в мире объективной закономерности является сутью прагматизма и теории Дьюи. Ибо признать объективность законов — значит выбить почву из-под ног субъективизма. Таким образом, концепция Дьюи — это нападение на всякую научную теорию, и особенно на марксистскую науку, которую он вместе со всеми буржуазными идеологами лживо объявляет догмой, потому что она отстаивает законы изменения мира и общества.

Отвергнув разум как закон и принцип, Дьюи заменяет его концепцией интеллекта. Что он, собственно, понимает под интеллектом? Дьюи пишет: „Нас удовлетворяют конкретные предложения, возникающие из прошлых опытов, развивающиеся и созревающие под воздействием потребностей и нужд современности, применяемые как цели и методы особой перестройки и проверяемые успехом или неудачей при осуществлении задачи приспособления к этим потребностям и нуждам. Таким

[1] John Dewey, Reconstruction in Philosophy, New York, 1920, p. 91.

эмпирическим предложениям, применяемым в конструктивной форме для новых целей, дают название «интеллект»" [1].

«Интеллект» — это применение прошлого опыта для перестройки не мира, а самого опыта. «Теперь,— пишет Дьюи,— старый опыт применяется для того, чтобы предложить цели и методы для развития нового и усовершенствованного опыта» [2]. Прошлый опыт наших целей и методов или целей и средств, которые были успешными или неуспешными, используется, для того чтобы направлять данную практическую деятельность на изменение или перестройку будущего опыта. Прошлый опыт не устанавливает законы или принципы, которые являются истинным отражением реальности. Такого рода законы и принципы Дьюи отвергает как догмы. Прошлый опыт применяется скорее как рабочая гипотеза, для того чтобы направлять дальнейший опыт. Таким образом, не существует научной теории, которая руководила бы практикой, нет законов природы и общества, есть только гипотезы, которые должны быть проверены, *служат* ли они в том или ином случае. Дьюи излагает это так: «Не являются догмами ни планы, которые составляются, ни принципы, которые человек намеревается использовать для руководства или реконструктивного действия. Они — гипотезы, которые должны вырабатываться на практике и отвергаться, исправляться и развиваться в зависимости от того, безуспешно или успешно они обеспечивают необходимым руководством современный опыт» [3].

Условия и события как часть макроскопического опыта не объективны и представляют собой или препятствия, или средства для достижения желаемой цели. Поэтому познание для Дьюи — просто дело практической памяти: оно было успешным в прошлом и *может быть* успешным в настоящем. Познание, таким образом, имеет практический характер и не является действительным познанием объективного мира. «Условия и события не следует ни обходить, ни пассивно принимать; они должны использоваться и направляться. Условия и события являются или препятствиями на пути к нашей цели, или средствами для ее достижения. Познание в глубоком смысле этого слова

[1] John Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 89.
[2] Там же, стр. 88.
[3] Там же, стр. 89.

перестает быть созерцательным и становится практическим» [1].

Здесь слово «созерцательный» есть эвфемизм для обозначения познания реальности и, таким образом, является частью маскировки. Ибо Дьюи отождествляет познание объективной реальности с созерцанием, отвергает последнее и вместе с тем «уничтожает» познание.

Познание для Дьюи — это интеллект, а интеллект — это *правильный* отбор средств для достижения цели, причем слово «правильный» здесь означает средства, которые служат нам и имеют успех. Познание, мышление, идеи, теории являются *инструментами,* при помощи которых преодолеваются препятствия на пути к достижению цели. Идеи и теории «истинны» в том случае, если они служат нам, если ведут к цели. Они «ложны», если не ведут к ней. Основное положение Дьюи о прагматистской, или инструментальной, «истине» гласит: «Гипотеза, которая служит нам, истинна». «Работа» (working) гипотезы — это не проверка соответствия теории с объективным миром, скорее она просто означает, что гипотеза в этом случае успешно ведет к цели.

Дьюи так излагает свою «теорию истины», которая является ядром его прагматистского метода: «Гипотеза, которая служит нам,— истинна. Истина — это абстрактное имя, применяемое к собранию подлинных, предвиденных и желаемых фактов, которые получают подтверждение в своей работе и следствиях» [2].

Дьюи называет это «прагматической концепцией истины» [3].

Любые средства, которые служат нам, «хороши» и «истинны». Точно так же как и у Джемса, это означает абсолютную выгодность в средствах для достижения цели. «Истина, — по Дьюи, — характеризуется полезностью» [4]. Все то, что полезно человеку, — истинно. Дьюи рассматривает «полезность идеи или гипотезы как мерило их истинности» [5]. Все, что служит цели,— «истинно» и «хорошо». «Полезность» и «выгодность» — просто другие термины для обозначения удобства. Все, что удобно для

---

[1] John Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 102—103.
[2] Там же, стр. 128—129.
[3] Там же, стр. 130.
[4] Там же, стр. 129.
[5] Там же.

одного человека или класса,— «истинно» и «хорошо». Сравните это с утверждением Джемса: «Истинное, говоря коротко, это просто лишь удобное (expedient) в образе нашего мышления, подобно тому, как «справедливое» — это лишь удобное в образе нашего поведения» [1].

Интеллект, по Дьюи, является, таким образом, способностью выбирать полезные, успешные, удобные средства для достижения цели, которую ставят эмоция и желание. Цели или задачи ставятся желанием или волей, а не познанием объективной необходимости. А средства выбираются только исходя из того, выгодны ли они для достижения цели. Они оправдываются целью, тем, оказались ли они успешными или безуспешными для ее достижения.

Претензии Дьюи на достижение единства теории и практики перерастают в претензии на их дальнейшее разделение. Теория превращается в гипотезы, порожденные в процессе действия, гипотезы, которые не могут руководить практикой, потому что они не имеют ничего общего с истиной и приобретают ценность и значение только *после того, как* на практике они оказались успешными или безуспешными при достижении цели. Итак, практика идет на ощупь, от случая к случаю, не направляется действительной теорией. Действие становится самоцелью; оно может происходить только на базе проб и ошибок, стихийно, удобно для нас. Таким образом, Дьюи отвергает любую подлинную теорию и возводит практику во всеобъемлющий «принцип». Практика, отделенная от теории, становится чем-то совершенно иным, она превращается в чистую импровизацию, которая руководствуется только тем, что кажется в данное время благоприятным.

Разум, наука как раскрытие объективных законов природы и общества устранены; Дьюи подменил их своим особым понятием интеллекта при выборе средств для достижения цели. Теперь нам ясно, что интеллект — синоним выгоды в лексиконе Дьюи. Таким образом, метод науки и разума Дьюи подменил приспособленной к обстоятельствам выгодностью средств для достижения цели. Он делает это под видом нападок на традиционный «чистый разум» и на отделение теории от практики. И то и другое заслуживает критики, однако не с той

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 136

точки зрения, с какой это делает Дьюи. Он восстанавливает то, что он якобы намеревался уничтожить. Дьюи увековечивает разрыв между теорией и практикой, сводя первую к последней. Он увековечивает «чистый разум» как мифотворчество, устраняя научный метод и заменяя его удобным «интеллектом». Если «интеллект» найдет, что мифы полезны, что они служат нам для достижения некоторых целей, он заявит, что они являются «истинными» и «хорошими», и мифотворчество будет восстановлено. В этом процессе восстановления мифов заключается то простое разрешение проблем «классической» философии, которое дает Дьюи. Ибо поскольку разрушается объективная основа познания и истина подменяется удовлетворением, конфликта между мистицизмом и познанием больше не существует.

Примирение науки с религией у Дьюи

Третьей ступенью трехступенчатой аргументации Дьюи является восстановление того, что вначале якобы отвергалось, а именно примирение науки с религией.

В начале нашего анализа доктрины Дьюи мы видели, что он осуждает традиционную философию за то, что она ставит перед собой задачу примирения науки с религией. Дьюи считает, что эта задача была необходима потому, что религия и философия, защищавшая ее, претендовали на раскрытие реальности, существующей независимо от человеческого опыта. Его нападки были направлены на независимую реальность — как естественную, так и сверхъестественную. Таким образом, под прикрытием нападок на сверхъестественное бытие он нападал на концепцию объективного материального мира и раскрытие его законов естественными и общественными науками. Поэтому, в конечном счете, оказалось, что Дьюи ставит науку и религию на одну доску или включает их в одну и ту же категорию. Ни та, ни другая не раскрывает природы объективной реальности. Делая вид, что он сосредоточивает свои нападки на раскрытии реальности религией, Дьюи в то же время фактически выбивает почву из-под науки, устраняя вместе с духовной «реальностью» и объективный материальный мир. Таким путем он лишает науку способности оспаривать суеверие и невежество в любой форме — религиозной или иной.

Наука вступает в конфликт с религией и идеалистической философией, утверждает Дьюи, потому, что каждая из них претендует на раскрытие независимой от нас реальности. Его решение проблемы заключается не в устранении обскурантизма, идеализма и религии, не в защите науки и материализма. Это скорее готовность пожертвовать религией и идеализмом как способом раскрытия реальности, для того чтобы поступить таким же образом и с наукой. Ставя науку, религию и идеалистическую философию на одну доску, он в действительности защищает идеализм и религию, уничтожая теоретическую основу подлинной науки.

Дьюи считает, что нет надобности в примирении науки с религией, если мы признаем, что ни та, ни другая не раскрывает предшествующую нам, существующую до и независимо от нас реальность. В действительности же он утверждает, что если однажды примирить науку с религией, то в дальнейшем не будет необходимости примирять их. Ибо если наука как метод раскрытия природы реального мира устраняется, то тем самым осуществляется ее примирение с религией. Дьюи повторяет это на каждом шагу. «Для того чтобы понять, что научное познание как метод активного действия является потенциальным союзником способов действия, поддерживающих существующие ценности, необходимо отказаться от традиционного представления о том, что познание — это обладание внутренней природой вещей и единственный способ, при помощи которого вещи могут стать такими предметами опыта, какими они «реально» существуют»[1].

Короче говоря, все, что необходимо для превращения науки в союзника моральных и религиозных ценностей,— это отказаться от науки. Стоит только отказаться от науки, как всякие разговоры о примирении ее с религией становятся излишними. Примирение уже совершилось.

Теоретическое «равенство жертв» у Дьюи

Утверждать, что наука является методом раскрытия свойств реальности или бытия, заявляет Дьюи,— значит цепляться за старые метафизические концепции абсолютного идеализма: «Концепция о том, что открытия науки являются раскрытием неотъемлемых свойств конечной

[1] John Dewey, Quest for Certainty, p. 100.

реальности, бытия в широком смысле слова, — пережиток старой метафизики»[1]. Именно потому, что такие концепции продолжают жить, наука и «сфера ценностей» вступают в конфликт друг с другом. Устраните эти концепции, и конфликт исчезнет, а вместе с ним исчезнет и наука. Дьюи пишет:

«Только потому, что враждебная философия (материализм) вносится в истолкование выводов науки, последняя решила устранить из природы качества и ценности. Таким образом, возникает обычная проблема современной философии: отношение науки к вещам, которые мы ценим и любим и которые обладают авторитетом для того, чтобы направлять наше поведение... Оставьте концепцию о том, что познание есть познание только тогда, когда оно выступает как способ раскрытия и определения свойств неизменной и предшествующей нам реальности; объясните цель и критерий познания при помощи того, что происходит в действительном процессе научного исследования, и мнимая потребность и проблема исчезнут»[2].

Дьюи находит «нелепым и необычным, что столь упорно сохраняется «старый обычай» материалистической мысли утверждать, что наука является раскрытием природы мира. «Есть что-то нелепое и необычное в том, что люди дают себя обмануть заключением, что научный способ осмысливания предметов дает внутреннюю реальность вещей, а также в том, что они накладывают отпечаток недостоверности на все другие способы осмысливания, восприятия и использования вещей. Это нелепо потому, что эти научные концепции, подобно другим инструментам, сделаны руками человека в целях получения определенной выгоды... Необычный аспект этой ситуации заключается в той трудности, с какой человечество избавляется от верований, ставших привычными»[3].

Но даже формула Дьюи, гласящая, что научные законы являются скорее только инструментами, созданными человеком, чем раскрытием природы реальности, не может обмануть материализм здравого смысла, свойственного человечеству. Философию материализма уничтожить трудно. Идеологи правящих классов трудятся над

---

[1] John Dewey, Quest for Certainty, p. 100.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 131.

этой задачей в течение 2500 лет. Что объективный материальный мир существует и что он может быть познан — это является основой основ материализма. Дьюи упорно пытается доказать, что не существует объективной реальности, а если бы она и существовала, ее все равно нельзя было бы познать. Человеку весьма трудно разрешить эту задачу, и Дьюи пытается заставить саму науку проповедовать идеализм — идеи и теории являются не формулировками того, что́ существует в мире, а только формулировками «действий, которые должны быть выполнены». Он говорит: «Подлинный идеализм,— идеализм, совместимый с наукой, появится, как только философия признает учение науки о том, что идеи — это формулировки не того, что существует или существовало, а формулировки действий, которые должны быть выполнены» [1].

Именно такого рода «подлинный идеализм» и пытается создать Дьюи. Однако наука отнюдь не учит, будто идеи — это «формулировки действий, которые должны быть выполнены». Вот в чем состоит характерная для Дьюи попытка нанести «смертельный удар» науке и материализму.

Религия, так же как и наука, впала в «ошибочное предположение», что познание является средством раскрытия реальности. Следовательно, религия столь же «метафизична», как и наука. Религия и наука вступают в конфликт друг с другом только потому, что они поддерживают «иллюзию» реальности и истины. Если они не будут открывать истину о мире, тогда не будет конфликта, не будет науки. Однако, как читатель может заметить, религия здесь не затрагивается. Дьюи пишет: «Религия также была вовлечена в метафизику субстанции и признала определенные космогонические теории. Религия обнаружила, что борется с наукой и проигрывает ей битву, как будто она представляет собой одну из соперничающих теорий строения естественного мира... Если бы не это основополагающее предположение, то не могло бы существовать конфликта между наукой и религией» [2].

Философия также должна пожертвовать «основополагающим предположением», что познание является средством раскрытия внутренней природы объективного

---

[1] John Dewey, Quest for Certainty, p. 133.
[2] Там же, стр. 288.

мира. Это теоретическая копия капиталистической доктрины принесения равных жертв. Наука должна пожертвовать реальностью и истиной, но не только одна наука. Религия и идеалистическая философия тоже должны принести такую же жертву. Единственная разница, конечно, в том, что религия и идеалистическая философия при этом ничего не теряют, так как у них никогда не было ни реальности, ни истины. Уничтожается только наука. Идеализм и религия скорее выигрывают, чем теряют, ибо они превращают в союзника того, кто раньше был их врагом. Наука, согласно Дьюи, переходит на сторону религии и идеализма. Дьюи изображает дело так, что жертвы *кажутся* равными.

В этом процессе «равенства» жертв реальностью и истиной философия играет роль примирителя, посредника и «делегата связи» между наукой и религией. Таким образом, Дьюи восстанавливает классическую тенденцию философии, которую, как он об этом открыто заявил, намеревался превзойти: «Философия, освободившаяся из-под опеки неизменной реальности, неизменных ценностей и идеалов, найдет себе новую профессию... Философия в таких условиях отречется от оппозиции к науке. Она явится «делегатом связи» между выводами науки и способами социального и индивидуального действия, при помощи которых проектируются и борются за реальные возможности. Как и религия, предназначенная для внушения и культивирования чувств идеальных возможностей в действительном мире, философия не зависит от «каких-либо открытий науки» [1].

Идеалистическая философия опыта Дьюи, несомненно, является «делегатом связи» между наукой и религией. Ее функция — устранить науку как угрозу для обскурантистской идеологии, необходимой капиталистам для того, чтобы содействовать сохранению эксплуатации человека человеком и своего господства.

Третья ступень трехступенчатой аргументации у Дьюи завершена: наука и религия примирены, и «классическая традиция философии», служившая предметом нападок на первой ступени, таким образом восстановлена.

Философия опыта Дьюи с ее хваленым «интеллектом», с ее инструментализмом, оказывается, восстанав-

[1] John Dewey, Quest for Certainty, p. 26.

ливает субъективный идеализм в знакомой нам прагматистской версии. Предварительный анализ и подозрительное отношение к утверждениям Дьюи, высказанным им в разделе «Сокровенные кредо», подтвердились и оправдались. Высокопарные фразы Дьюи в этом разделе являются буржуазной и социал-демократической демагогией, предназначенной для того, чтобы скрыть подлинный смысл его утверждений. Это стало бы для нас очевидным с самого начала, если бы мы привели другую выдержку из этого же раздела.

В центр популярного изложения своей философии Дьюи ставит вопрос: «Как быть с религией? — Является ли отказ от внеэмпирического подчинения отказом от всякой религии?» [1]. И он отвечает: «Я не думаю, чтобы те, кого волнует вопрос о религиозном отношении к миру в будущем, должны беспокоиться о конфликте между наукой и традиционными доктринами» [2]. Нам нет никакой необходимости «беспокоиться»; об этом побеспокоится философия опыта Дьюи.

Термин «опыт» прикрывает много грехов Дьюи. Это, однако, отнюдь не ново в буржуазной философии. Это даже не является «новым названием для некоторых старых методов мышления». В. И. Ленин разоблачил эту интеллектуальную мистификацию еще в 1908 г., когда он боролся с теорией Авенариуса. «В настоящее время, — писал В. И. Ленин, — профессорская философия всяческих оттенков одевает свою реакционность в наряды декламации насчет «опыта» [3]. Касаясь Авенариуса, В. И. Ленин добавляет: «И он, конечно, не первый и не последний созидает идеалистические системки на словечке опыт» [4].

«Человечество, — пишет Дьюи, — едва ли задавалось вопросом о том, что́ случилось бы, если бы возможности опыта серьезно исследовались и использовались» [5]. В последующих главах мы увидим, что получается, когда Дьюи, со своей стороны, использует понятие «опыт» для перестройки апологетики в области социальной теории, этики и религии.

---

[1] «Living Philosophies», p. 28.
[2] Там же.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 136.
[4] Там же, стр. 137.
[5] «Living Philosophies», p. 22.

X. СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ» ДЬЮИ

Принявшись за «реконструкцию» социальной теории, Дьюи переходит в лобовую атаку на марксизм, но под прикрытием выступлений против устаревшей буржуазной теории. В конечном счете он восстанавливает эту теорию в слегка измененной форме. Дьюи проводит эту программу в многочисленных работах, из которых главной является «Свобода и культура» («Freedom and Culture»), изданная в 1939 г., накануне второй мировой войны.

Согласно буржуазной теории, под прикрытием нападок на которую он намеревается «уничтожить» марксизм, свобода и демократия присущи человеческой природе. Эта буржуазная революционная доктрина утверждала, что люди рождаются свободными и равными и что они создадут и будут сохранять свободные институты, стоит уничтожить угнетение церковью и государством. Дело в том, что эта теория более не отвечает требованиям: «Точка зрения, согласно которой любовь к свободе настолько свойственна человеку, что если бы только была возможность уничтожить угнетение церковью и государством, то создались и поддерживались бы свободные институты, более не отвечает требованиям» [1].

Эта традиционная точка зрения, полагает Дьюи, является односторонней потому, что она делает упор на человеческую природу, упуская из виду «культурные факторы». Дьюи выдвигает тезис о том, что вопрос о свободе и демократии не будет разрешен «до тех пор, пока эта проблема будет разрешаться в одностороннем плане»; здесь следует учитывать и «полное» взаимодействие двух факторов — «изначальной человеческой природы» и

[1] John Dewey, Freedom and Culture, New York, 1939, p. 7.

«культуры» [1]. Таким образом, в своей социальной теории Дьюи не намерен быть «односторонним»; его теория должна быть выражением «полного» взаимодействия двух факторов — «изначальной человеческой природы» и «культуры».

Мы уже можем видеть, как нападение Дьюи на традиционную доктрину человеческой природы будет использовано для его основной цели — нападения на марксизм. Он утверждает, что если старая идея подчеркивает одну сторону — человеческую природу, то марксизм в равной степени является односторонним, подчеркивая культуру, и даже не всю культуру, а, по существу, «экономический фактор». Дьюи намерен избрать «третий путь», идя по которому он объединит эти два фактора — человеческую природу и культуру — и преодолеет их «односторонность». Но, как мы и подозревали, «альтернатива» Дьюи совсем не является «альтернативой», это скорее возврат на иной ступени к теории человеческой природы.

«Изначальная человеческая природа» у Дьюи

Прежде чем перейти к вопросу о нападках Дьюи на марксизм, мы должны разобраться в том, что́ он имеет в виду под понятиями «культура» и «изначальная человеческая природа», так как эти понятия и их взаимодействие лежат в основе его особой версии теории человеческой природы как источника социального изменения.

Что Дьюи понимает под «изначальной человеческой природой»? Он пишет, что вопрос о «составе человеческой природы в своем изначальном состоянии» является «вопросом человеческой психологии» [2].

Дьюи говорит об «изначальных составных частях», «изначальных тенденциях» и утверждает, что «человеческая природа по своему изначальному складу является относительно устойчивой» [3]. Он рассуждает о «сырой, или изначальной, человеческой природе», которая существует «с момента рождения» [4]. Дьюи нигде не распространяется насчет того, что такое «изначальные составные части» или «изначальные тенденции» «сырой, или изначальной,

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 23.
[2] Там же, стр. 13.
[3] Там же, стр. 18—19.
[4] Там же, стр. 19.

человеческой природы». Однако, поскольку он принимает психологию Джемса, мы можем утверждать, что он понимает под этими понятиями эмоции и инстинкты, образующие, согласно Джемсу, психическую структуру, с которой человек родится. Дьюи классифицирует понятия «изначальная тенденция», «сырая, или изначальная, человеческая природа» по двум основным тенденциям: одна ведет к индивидуализму или дифференциации, другая — к сочетанию или ассоциации. Так, он пишет: «Все, что можно с уверенностью сказать по этому вопросу, состоит в следующем: человеческая природа, подобно другим формам жизни, имеет тенденцию к дифференциации и движется в направлении к отдельному индивидууму, а также имеет тенденцию к сочетанию, ассоциации» [1].

Дьюи считает также эти тенденции «альтруистическими и эгоистическими тенденциями человеческой природы» [2]. Эти две тенденции являются «психологическими составными частями сырой, или изначальной, человеческой природы». Так как культура «взаимодействует» с этими тенденциями, то развивается та или иная из них в зависимости от того, какого рода культурой она является. Проблема, как Дьюи хочет внушить читателю, заключается в том, чтобы построить такую культуру, которая развивала бы эти тенденции — альтруистическую и эгоистическую, социальную и индивидуальную,— развивала бы их таким образом, чтобы они могли друг друга усиливать. «Одни культурные условия развивают психологические составные части, ведущие к дифференциации; другие стимулируют те, которые ведут в направлении солидарности пчелиного роя или муравейника. Задача человека — обеспечить развитие каждой составной части так, чтобы они могли расчленить и укрепить друг друга» [3].

Доказывая, что человеческая природа составляется из этих двух тенденций, Дьюи превращает основное противоречие капиталистического общества — противоречие между общественным характером производства и частной формой собственности и присвоения — в чисто субъективное. Не буржуазное общество, а человеческая природа представляет собой основу этого противоречия. И эта «изначальная, или сырая, человеческая природа»

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 21.
[2] Там же, стр. 29.
[3] Там же, стр. 22.

является «относительно устойчивой» в истории. Поэтому необходимо много труда, необходимо много времени, для того чтобы изменить человеческую природу настолько, что общество может измениться. Мы увидим, что действительно в этом заключается вывод Дьюи. Но сначала посмотрим, что он понимает под понятием «культура».

Роль культуры в теории Дьюи

Общество — это взаимодействие культуры и человеческой природы; человеческая же природа складывается из ряда естественных факторов, сгруппированных вокруг двух врожденных тенденций. Сейчас нас уверяют, что «культура» сама по себе есть взаимодействие многих факторов. Дьюи пишет: «Состояние культуры — это состояние взаимодействия многих факторов, главными из которых являются право и политика, промышленность и торговля, наука и техника, искусства выражения и общения и нравственности или ценности, которыми дорожат люди, и то, каким способом они оценивают их; наконец, хотя и косвенно, система общих идей, используемых людьми для того, чтобы оправдывать и критиковать основные условия, в которых они живут, — их социальная философия» [1].

В этом заключается то, что называется «теорией факторов» культуры, согласно которой множество факторов одного и того же уровня и значения только взаимодействуют между собой. Но ни *один* из них не является определяющим элементом. Это — действенная формула для уничтожения всех способов познания общества. Социальная теория Дьюи есть теория факторов: теория факторов общества, теория факторов человеческой природы, теория факторов культуры. Множество взаимодействий факторов настолько сложно, что невозможно внести порядок в этот хаос. Дьюи, признавая это, пишет: «В настоящее время влияния, оказываемые на действия, которые совершают индивидуумы, имеют настолько отдаленное отношение к их действиям, что они непознаваемы. Мы находимся во власти событий, действующих на нас неожиданно, внезапно и грубо» [2].

---

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 23.
[2] Там же, стр. 45.

Общество со всеми его факторами, по Дьюи, в действительности непознаваемо. Не может быть никакой науки об обществе. Экспериментирование в социальной области — это лишь пробы и ошибки, и законодательство поэтому не может основываться на науке; следует полагаться, как указывает Дьюи, на импровизацию и хотя бы частичную выгодность: «То, что выдается за эксперимент в социальной области, весьма отличается от эксперимента в естественных науках; это скорее процесс проб и ошибок, сопровождающийся некоторой надеждой и значительной долей болтовни. Законодательство является более или менее разумной импровизацией, нацеленной на временное облегчение условий посредством применения разных приемов» [1].

При таком множестве равных по значению взаимодействующих факторов, которые следует учитывать, планирование невозможно, и если предпринимается попытка планировать, то она обычно приводит к результату не только иному, но и обратному тому, который предусматривался планом. «Экономическое положение настолько сложно, настолько запутано взаимозависимостью факторов, искусно уравновешивающих друг друга, что политика планирования, которую начала бы проводить государственная власть, имела бы абсолютно непредвиденные последствия, часто обратные тем, которые предполагались» [2].

Плюралистическая теория факторов используется Дьюи в качестве оружия против марксизма. Но он маскирует свои нападки на материалистическую науку рабочего класса нападками, которые *кажутся* одинаково враждебными и идеалистическим теориям. Дьюи ведет двойную игру под прикрытием наступления против всяких монистических взглядов, будь то материалистический или идеалистический. Таким образом, он создает «третью позицию», которая, как он хочет внушить нам, является промежуточной между материалистическим и идеалистическим подходом к обществу. Что это ни в коем случае не представляет собой третью альтернативу, а простонапросто старый идеализм — мы увидим из того, как Дьюи развивает свою аргументацию.

---

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 64.
[2] Там же, стр. 62.

Нападки Дьюи на марксистский исторический материализм

Борьба, которая была начата против теории общества, основанного на человеческой природе, теперь превратилась в борьбу против всех и всяческих теорий, являющихся монистическими, т. е. тех, которые считают какой-либо фактор настолько доминирующим, что он становится основным причинным элементом, для остальных, выступающих в конечном счете вторичными и производными. Таким образом, Дьюи расширяет объект нападок до таких размеров, что наравне с теорией человеческой природы включает сюда также и марксизм. Дьюи ставит основной вопрос: «Вопрос в том, является ли один из факторов настолько доминирующим, что он представляет собой *эту* причинную силу настолько, что остальные факторы — второстепенные и производные следствия» [1].

Традиционные теории, считает Дьюи, подчеркивали значение или человеческой природы, или культуры, причем одно исключало другое: «Теории упростили проблему тем, что преувеличивали или значение человеческого фактора, составные части которого выведены из человеческой природы, или фактора «внешней», «окружающей среды» [2]. Те теории, которые подчеркивают факторы человеческой природы, считают, что «моральные силы — это основные, решающие факторы в процессе возникновения и падения всех человеческих обществ» [3]. Те, которые подчеркивают фактор окружающей среды или культурный, полагают, что «экономические условия являются, в конечном счете, контролирующими силами в области человеческих отношений» [4]. Вместе эти теории составляют «два типа теорий, которые доводят одностороннее упрощение проблемы до крайностей, крайностей, являющихся логическими, данными в предпосылках, но ведущих к неверным действиям вследствие абсолютного качества их предпосылок» [5].

В противоположность этим двум «крайностям», как Дьюи называет монистические теории, он выдвигает свою

---

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 13.
[2] Там же, стр. 75.
[3] Там же, стр. 12.
[4] Там же, стр. 14.
[5] Там же, стр. 75.

«плюралистическую теорию», в которой «социальные события рассматриваются как *взаимодействие* компонентов человеческой природы, с одной стороны, и культурных условий — с другой» [1]. Мы увидим, что, в конце концов, он возвратится к идеалистическому монизму человеческой природы, для которого проблема социального изменения является главным образом вопросом об изменении индивидуума путем воспитания, морали и религии. Но, прежде чем сделать свои выводы, Дьюи должен «уничтожить» марксизм. В четвертой главе своей книги «Свобода и культура» он обращается к этой задаче.

«В этой главе, — пишет Дьюи, — я буду критиковать тот тип социальной теории, который низводит человеческий фактор возможно ближе к нулю и объясняет события и политику исключительно условиями, созданными окружающей средой. Марксизм следует рассматривать как типичный пример абсолютизма, к которому приходят тогда, когда изолируют этот взаимодействующий фактор и возводят его в нечто высшее. Мы берем марксизм в качестве типичного примера, во-первых, потому, что он теперь в моде, во-вторых, потому, что он претендует быть единственной строго научной теорией социального изменения и тем самым методом, при помощи которого можно производить изменения в будущем» [2].

В последней фразе этой выдержки раскрывается причина того, почему Дьюи присоединяется к бесчисленному ряду буржуазных идеологов, которые в течение столетия сделали своей профессией «уничтожение» марксизма. Начальная же фраза показывает, по какой линии будут происходить нападки Дьюи. Эта линия не отличается от той, которую проводило подавляющее большинство апологетов класса капиталистов. Исходным пунктом теорий апологетов является полное извращение марксистской науки об обществе путем превращения ее в экономический детерминизм. После этого они нападали на созданную фикцию (straw man) с целью «уничтожения» ее.

Дьюи сначала скрывает свои нападки, сделав два замечания: во-первых, он критикует не экономический фактор сам по себе, а только чрезмерное раздувание его и,

---

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 75.
[2] Там же.

во-вторых, он не защищает капиталистическую систему, нападая на марксизм. Первое замечание является выводом из теории факторов, а второе — примером того, как крупный буржуазный апологет слишком много «протестует»: «С теми, кто не предубежден, может быть достигнуто понимание, если я скажу, что критика не направлена ни на отрицание роли экономических факторов в жизни общества, ни на отрицание тенденции современной экономической системы создавать последствия, враждебные демократической свободе. Это само собой разумеется. Критика ставит перед собой задачу — показать, что получается, когда этот неоспоримый фактор изолируется и рассматривается *как причина всех* социальных изменений» [1].

После этих объяснений Дьюи принимается за создание своей фикции (straw man). Прежде всего он, как и социал-демократы, проводит «различие» между Марксом, с одной стороны, и В. И. Лениным и И. В. Сталиным — с другой. В. И. Ленин и И. В. Сталин, согласно Дьюи, превратили «чистый марксизм» в марксизм-ленинизм, заменив якобы «марксистскую» теорию факторов экономическим детерминизмом. Таким образом, Дьюи пытается создать впечатление, что он защищает Маркса и марксизм от «советизма». Это, конечно, классическая ревизионистская формула.

Дьюи начинает с характеристики «марксистской доктрины» как «той доктрины, согласно которой состояние производительных сил является единственной причинной силой» [2]. Он называет эту якобы «марксистскую доктрину» «экономическим детерминизмом». Этот один экономический фактор, пишет Дьюи, «определяет все формы социальной деятельности и отношений — политическую, правовую, научную, художественную, религиозную, моральную» [3]. Но, прибавляет он, в первоначальной формулировке Маркса есть оговорка о том, что, однажды возникнув, политические отношения, наука и так далее потом действуют как причины и преобразуют экономический фактор. Эту оговорку, сделанную Марксом, по Дьюи, обошли его последователи — В. И. Ленин и И. В. Сталин. Согласиться с этой «оговоркой», утверждает Дьюи, — значит признать его теорию факторов:

[1] John Dewey. Freedom and Culture, p. 76.
[2] Там же, стр. 98.
[3] Там же, стр. 77.

«Последующее игнорирование этой оговорки, сведение ее к роли подстрочного примечания, было вовсе не случайным. Имелись практические основания уделять так мало внимания этой оговорке... Признать ее и следовать ей означало бы в действительности отказаться от всеобъемлющего характера экономической детерминированности. Это привело бы нас на релятивистскую и плюралистическую позицию, с которой мы бы рассматривали ряд взаимодействующих факторов, среди которых важнейшим является, несомненно, экономический.

Маркс занял бы выдающееся историческое положение, если бы это уточнение было допущено им в еще более значительной мере, чем он допускал»[1].

Маркс обеспечил бы себе «выдающееся историческое положение», если бы он отказался от исторического материализма и согласился бы с плюралистической, идеалистической теорией факторов социального изменения Дьюи!

Не случайно, что Дьюи нигде не приводит выдержек из Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, чтобы подкрепить свое обвинение их в экономическом детерминизме. Нельзя привести такого рода выдержек. Наоборот, марксизм и марксизм-ленинизм вели непримиримую и последовательную борьбу против экономического детерминизма, и поэтому не может быть и речи об «оговорке» или «игнорировании этой оговорки». Утверждения Дьюи — явная ложь, рассчитанная на то, чтобы скрыть тот факт, что он отвергает возможность науки об обществе. То, что Дьюи чувствует необходимость спрятаться за Маркса, является данью могуществу истины, которая привлекает на свою сторону народные массы.

И. В. Сталин в своей работе «О диалектическом и историческом материализме» разоблачает ложные утверждения Дьюи как об экономическом детерминизме, так и об «уточнении» его. И. В. Сталин показывает, что материальная жизнь общества является определяющим элементом, порождающим духовную жизнь, но в то же время и сознание играет большую роль. В действительности сознание может иметь причинную действенность только благодаря своему происхождению как отражению материальной жизни, благодаря конкретной общественной практике

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 77—78.

и благодаря идеям, овладевшим массами. Дьюи, а не марксизм-ленинизм отвергает действительную силу идей и учреждений, потому что сущностью инструментализма Дьюи является отрицание того, что сознание есть отражение реальности, которое только может превратить сознание в эффективную силу.

Разоблачая всех буржуазных идеологов, И. В. Сталин как будто специально отвечает и на ложь Дьюи: «Каково бытие общества, каковы условия материальной жизни общества, — таковы его идеи, теории, политические взгляды, политические учреждения.

В связи с этим Маркс говорит:

«Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (**К. Маркс**, Избранные произведения, т. I, стр. 269).

«Сила и жизненность марксизма-ленинизма состоит в том, что он опирается в своей практической деятельности именно на потребности развития материальной жизни общества, никогда не отрываясь от реальной жизни общества.

Из слов Маркса, однако, не следует, что общественные идеи, теории, политические взгляды, политические учреждения не имеют значения в жизни общества, что они не производят обратного воздействия на общественное бытие, на развитие материальных условий жизни общества. Мы говорили здесь пока что о **происхождении** общественных идей, теорий, взглядов, политических учреждений, об их **возникновении,** о том, что духовная жизнь общества является отражением условий его материальной жизни. Что касается **значения** общественных идей, теорий, взглядов, политических учреждений, что касается их **роли** в истории, то исторический материализм не только не отрицает, а, наоборот, подчёркивает их серьёзную роль и значение в жизни общества в истории общества».

«Новые общественные идеи и теории потому собственно и возникают, что они необходимы для общества, что без их организующей, мобилизующей и преобразующей работы **невозможно** разрешение назревших задач развития материальной жизни общества» [1].

[1] И. Сталин, Вопросы ленинизма, Госполитиздат, изд. 11, 1952, стр. 585, 586.

Таким образом, между материальной и духовной жизнью общества имеется взаимодействие, но взаимодействие диалектическое, а не механистическое. Взаимодействующие элементы находятся не на одном и том же уровне. Материальная жизнь дает основу для духовной жизни, но последняя, в свою очередь, воздействует на первую, ускоряет или задерживает, контролирует и направляет ее развитие. Это совершенно отличается от преподносимой Дьюи путаницы насчет равных взаимодействующих факторов. Это вместе с тем является противоположностью его фикции — прямолинейному экономическому детерминизму.

«Вероятность» и «плюрализм»

Таким образом, Дьюи нападает на карикатуру марксизма и, «разрушив» ее, выдвигает в противоположность марксизму свою теорию законченного индетерминизма, которая устраняет всякую возможность науки об обществе. Выполнив эту задачу, Дьюи переносит свои нападки на то, что он считает «единственным всеобъемлющим законом», выдвинутым марксизмом, а именно, «классовая борьба является тем средством, благодаря которому экономические силы осуществляют социальные изменения и прогресс» [1].

Для того чтобы «уничтожить» понятие классовой борьбы, Дьюи обращается к своей общей философии, при помощи которой он уже «разрушил» «метафизическое представление о законах природы и общества». Марксизм «устарел» потому, что он продолжает утверждать, что существуют такие вещи, как законы объективного мира. Плюрализм и вероятность у Дьюи заняли место законов и необходимости.

Дьюи начинает свою аргументацию с обвинения Маркса в том, что он вывел закон противоречия из Гегеля, а не из конкретных наблюдений над обществом: «Этот «закон» был выведен не на основе изучения исторических событий, его даже не предполагали вывести из них. Этот закон был выведен из гегелевской диалектической метафизики. О том, при помощи какого метода выведен этот

---

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 79.

закон, показывают слова самого Маркса, который говорил, что он поставил Гегеля на голову (sic!)...» [1].

Что это обвинение призвано скрыть отрицание марксистской науки под видом нападок на всю науку вообще, ясно видно из следующих слов Дьюи: «Как указывается в литературных источниках, марксизм «устарел» в своем притязании на особую научность. Точно так же, как проблема *необходимости* и поиски единого всеобъемлющего закона были типичными для интеллектуальной обстановки 40-х годов прошлого столетия, *вероятность* и *плюрализм* характерны для современного состояния науки» [2].

Эти нападки на марксизм представляют собой нападки на всю науку, а нападки на всю науку в настоящее время имеют своей главной целью нападки на марксизм. Дьюи отрицает, что марксизм — наука потому, что предметом «науки» являются не законы необходимости, а только рабочие гипотезы о путях сложных, взаимодействующих факторов, ведущих к вероятности того, что события могут повернуться и так и этак.

Главный аргумент Дьюи против марксизма заключается в том, что марксизм исходит не из анализа условий, а основывается на авторитете: во-первых, на авторитете Гегеля, затем на авторитете Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина. Таким образом, его обвинение состоит в том, что марксизм — не наука, а «теология» со своим «синедрионом, который объявляет, что́ есть истина» [3], и со своей «системой экзегетики, которая конкурирует со старым теологическим методом объяснения очевидных несообразностей» [4]. В настоящее время эти обвинения являются основной линией нападок буржуазных идеологов на марксизм. Они пытаются «показать», что марксизм и католицизм «с их доверием к авторитету» — одно и то же. Объяснение этого довода показывает, где заключаются банкротство и дегенерация. Ибо аргумент основывается на отрицании объективного материального мира и научного знания как отражения законов и фактов этого мира. Без объективной реальности и научного знания «закон» и «истина» сводятся к предметам веры и могут поддер-

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 79—81.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 97.
[4] Там же, стр. 30.

живаться только авторитетом. То, что изображают Дьюи и другие буржуазные идеологи, является ложью, которую они распространяют как истину; ложь не имеет, конечно, другой основы, кроме могущественного авторитета правящего класса с его государством и средствами влияния на массы.

Научное знание, понятия закона, необходимости, уверенности и истины — все они основаны на материалистической теории, утверждающей, что существует объективный материальный мир, что он может быть познан и что он развивается по своим собственным законам. Именно вокруг этого основного положения материализма ведется классовая борьба в области идеологии. Нападки Дьюи на марксизм вращаются вокруг идеалистического и реакционного отрицания этого положения. Как его теория факторов, так и его отказ от понятия закона необходимости, которые ведут к обвинению марксизма в том, что он является «религией», основаны на отрицании материализма. Защита материализма и науки есть защита марксизма, а защита марксизма — защита материализма и науки.

Моральная проблема у Дьюи

«Уничтожив» марксизм посредством «разрушения» науки и материализма, Дьюи начинает восстанавливать то, что, по его мнению, марксизм выбрасывает из социальной теории. Социальная проблема современности — проблема изменения общества, — есть, как он утверждает, прежде всего моральная проблема. Она является проблемой морали потому, что развитие морали отстает от распространения власти человека над природой. Человек обладает огромной силой, но он не знает, что с ней делать; он не знает, для каких целей или задач применить ее. Таким образом, необходима наука не об обществе, а о человеческой природе. Проблема является моральной и религиозной проблемой ценностей, целей и задач, а не научной проблемой средств и методов. Дьюи ставит проблему так: «Человеческая власть над физическими силами природы неимоверно возросла... Однако нам все еще не ясно, что мы должны делать с ней... Вопрос о том, что мы будем делать с ней, является проблемой морали» [1].

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 165.

«Более совершенная наука о человеческой природе» — вот что теперь необходимо для того, чтобы преодолеть это «отставание» [1]. Перед человеком должна «стоять проблема моральных основ политических учреждений и моральных принципов, при помощи которых люди, действуя совместно, могут добиться свободы для индивидуумов, которая будет означать их братские общения друг с другом» [2]. Таким образом, культурные факторы зависят от моральных факторов, человеческая природа и ее ценности являются определяющим элементом.

Из этого следует, что Дьюи в действительности не имел в виду, как он и сам говорил, «взаимодействие» культуры и человеческой природы. Ибо он фактически считает человеческую природу определяющим фактором. В этом и заключается сущность идеалистической концепции общества: разрешение общественных, политических и экономических проблем является задачей психологии, морали и религии. Как пишет Дьюи: «Чтобы освобождение физических сил безусловно служило человеческим целям, требуется более точное знание человеческой природы... Все, что затемняет моральную в основном природу социальной проблемы, вредно...» [3].

Вопрос о демократии, и особенно «американской демократической традиции», является моральным вопросом и зависит от веры в человеческую природу, в ее способность достигнуть свободы. Это та же доктрина свободы и демократии, основанных на человеческой природе, доктрина, которую Дьюи якобы подвергал нападкам в начале своей книги. Теперь, «уничтожив» марксизм, он восстанавливает теорию человеческой природы: «Рассматривая специальные вопросы, я часто обращался к идеям Джефферсона, так как они доказывают, что источник американской демократической традиции — моральный, а не технический, абстрактный, узкополитический или материально-утилитарный. Он является моральным потому, что основан на вере в способность человеческой природы достигнуть свободы для индивидуумов вместе с уважением к другим людям и заботой о них, социальной устойчивости, построенной на сплоченности, а не на принуждении» [4].

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 171.
[2] Там же, стр. 164.
[3] Там же, стр. 171.
[4] Там же, стр. 162.

Что имеют в виду, когда говорят, будто социальная проблема представляет собой моральную проблему, будто демократия — дело веры в человеческую природу? Это означает, что социальная проблема — проблема улучшения общества — есть проблема отбора индивидуумов. Индивидуум должен измениться прежде, чем может измениться общество. Все зависит от того, чего *хочет* человек, так как не существует законов развития общества, развивающегося независимо от воли индивидуумов.

Дьюи сам объясняет, что он имеет в виду, когда говорит об этой проблеме как о моральной: «Говорить об этой проблеме как о моральной — значит говорить о том, что мы возвращаемся к проблеме личного выбора и действия. Именно отдельным личностям необходимо заменить этой точкой зрения гордость и предрассудки, классовые и личные интересы и верования, которые стали дороги им благодаря привычке и прежним эмоциональным ассоциациям. Эту точку зрения можно распространить только при помощи выбора и активных усилий многих индивидуумов» [1].

Социальное изменение должно стать делом индивидуального выбора и индивидуальным моральным изменением. Таким образом, социальное изменение должно быть медленным, повседневным, почти вневременным процессом. Не руководствуясь никакой теорией, мы должны разрешать каждую задачу по мере ее возникновения. Все методы должны быть индивидуальными, плюралистическими, частными и экспериментальными. Человек должен искать вслепую, наугад. Человек может только надеяться и верить, что как-нибудь и когда-нибудь он добьется таких результатов, которые, как он, может быть, сейчас считает, для него желательны. Дьюи резюмирует свою социальную теорию в следующем месте своей книги:

«Американская демократия может служить миру лишь тогда, когда она покажет на примере руководства собственной жизнью действенность плюралистических, частных и экспериментальных методов... Мы имеем полное право обратиться к длительному и медленному процессу времени, для того чтобы защитить самих себя от пессимизма, возникающего в том случае, если мы придерживаемся преходящей, временной точки зрения на

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 151.

события... Только в этом случае мы можем быть уверены в том, что будем рассматривать встающие перед нами проблемы обстоятельно, одна за другой, по мере их возникновения, применяя все ресурсы коллективного разума, действующего на нас при совместном действии» [1].

Экспериментальный метод, являющийся «плюралистическим» и «частным», — антинаучный метод. Это теория взаимодействующих факторов, которые настолько многочисленны и настолько сложны, что о них ничего нельзя узнать, нельзя сделать никакого предвидения, и поэтому невозможно никакое действие, направленное на улучшение мира путем изменения общества. Это теория и метод обскурантизма, а не науки. Это реакционный, а не передовой подход к действительности.

Для Дьюи все социальные проблемы — *моральные* проблемы, касающиеся человеческой природы и ее инстинктов или «тенденций». Для того чтобы изменить общество, следует изменить человеческую природу. Это чисто идеалистический подход к обществу. Следовательно, «третья позиция» Дьюи терпит крах. Его теория является монистической, но это монистический идеализм. Многообразие факторов Дьюи в своей совокупности и составляет единое идеалистическое представление об обществе.

Так как человеческая природа является основой социального изменения, а это изменение представляет собой медленный повседневный процесс, происходящий в течение многих лет и жизни поколений, то из теории Дьюи вытекает, что капиталистическая эксплуатация и империалистическое превосходство белых будут находиться в безопасности еще на протяжении обещанного Гитлером тысячелетия. Таким образом, Дьюи восстановил буржуазную теорию, считающую, что проблема человеческой природы — основная проблема, что все проблемы — моральные проблемы и что человеческую природу, во всяком случае, нельзя изменить, по крайней мере в ближайшее время.

Что имеет в виду Дьюи, говоря, будто проблема социального изменения является «моральной проблемой», мы рассмотрим более подробно, когда проследим, как он «перестраивает этику».

---

[1] John Dewey, Freedom and Culture, p. 175—176.

XI. ЭТИКА ПОСТЕПЕННОСТИ У ДЬЮИ

«Перестройку» этической теории Дьюи производит по общему шаблону своих «перестроек» апологетики в других областях. В этом случае специфической «дурной теорией», против которой он «ведет» ожесточенную борьбу, является абсолютно идеалистическая и религиозная концепция этики о том, что есть конечная «цель или благо», основанное на «верности или повиновении высшей силе или авторитету», т. е. «Божественной Воле» [1]. Но, как всегда, Дьюи использует свои первоначальные нападки в качестве маневра для того, чтобы скрыть свое главное наступление. Здесь оно направлено против всякой объективной этики, и особенно против марксистской этики. Дьюи намерен утверждать, что нет объективного критерия в человеческом поведении, существуют только плюральные, персональные «блага» отдельных индивидуумов. Следовательно, его представление о «благе» субъективно по своему характеру. Благо — это все то, что индивидуум ценит, чего желает, чем дорожит. Все то, что индивидуум чувствует, является благом для него. Таким образом Дьюи нападает на понимание блага историческим материализмом как объективного и научно определяемого блага.

«Разрушая» материалистическую этику и используя субъективный подход к ее проблемам, он, в несколько отличной форме, восстанавливает теорию единственной конечной цели.

Скрытые нападки на материалистическую этику

Дьюи начинает свою аргументацию с нападок на традиционную этическую теорию. «Этика всегда (начиная с

[1] Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 131.

греков) находилась под исключительным влиянием представления о том, что ее задача — открыть некоторую конечную цель или благо, или некоторое первичное и высшее право. Это общий элемент различных теорий... Однако они отличались друг от друга потому, что был один пункт, в котором они сходились, — это единственный и конечный источник права» [1].

Нападки на теорию «конечной цели или блага» выдаются за нападки на сверхъестественную этику. Но это делается для прикрытия нападок на материалистическую этику, которая также считает, что существует лишь один источник права. Однако материалистическая этика полагает, что источник блага — объективное общество с его законами развития. Для марксистской науки этики благо имеет значение только применительно к человеку в его борьбе за познание и контроль над природой и обществом. Благо является общественным, а не только индивидуальным. Определение того, что есть благо, в каждом отдельном обществе зависит от научного анализа того, что возникает и что отмирает в этом обществе. То, что возникает, представляет собой развивающиеся производительные силы, человеческий контроль над природой, и в классовом обществе существует класс, выражающий то, что возникает. В капиталистическом обществе то, что хорошо для рабочего класса, есть благо; благо только в единственном смысле, а именно в смысле повышения человеческого контроля над природой и обществом. Благо для всего человечества связано с благом для рабочего класса потому, что этот класс представляет производительные силы, прорывающиеся через старые, ограничивающие их капиталистические отношения, и революционное преобразование их в социалистические отношения общественной собственности на средства производства. В действительности Дьюи борется против этой единственно возможной научной этической теории.

Если нет определяемого научного понятия «блага», то оно становится «плюральностью» «благ» или «индивидуализированных целей» [2]. В этом случае «любая моральная ситуация является единственной в своем роде ситуацией, имеющей свое незаменимое благо» [3], зависящее от

[1] Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 131—132.
[2] Там же, стр. 132.
[3] Там же.

„противоречивых желаний и альтернативных кажущихся «благ»" [1]. В этом и есть суть «перестройки» этики Дьюи. Это — «перестройка» идеалистической этики, при которой устраняется прежде всего всякая подлинная этическая теория, могущая служить научным руководством к действию, направленному к достижению лучшей жизни.

Дьюи рассматривает мораль как предмет «интеллекта», а «интеллект» как попытку индивидуума справиться со своими проблемами достижения желаемых целей и средств при их достижении. Мы уже знаем, что «интеллект» является у Дьюи заменой разума. Последний заботится об истинности отражения реального мира, включая общество. Первый заботится об успешном или неудачном применении идей как инструментов, совершенно не касаясь вопроса об истине как соответствии с объективной реальностью. В этике Дьюи «интеллект» заботится только о выявлении того, чего хочет «я» и что удовлетворит его желание. Все, что успешно служит в деле удовлетворения этого желания, есть благо; все, что не успешно, — зло. Это прагматистский, или инструментальный, метод в применении к морали.

Природа и роль «интеллекта»

Дьюи подменяет свой инструментальный метод теориями «источника права». «Неоднократно внушалось, что в настоящее время предел интеллектуальной перестройки лежит в том, что он до сих пор не применялся серьезно в моральных и социальных дисциплинах. Не потребует ли дальнейшее его применение именно нашего приближения к вере в плюральность изменения, движения, индивидуализированных благ и целей, приближения к вере в то, что принципы, критерии, законы являются интеллектуальными инструментами для анализа индивидуальных или единственных в своем роде ситуаций» [2].

Законы — это не отражение реальности, они просто вспомогательные инструменты при анализе индивидуальных, единственных в своем роде ситуаций. Действительно, законы могут быть эффективными инструментами только тогда, когда они являются отражением объективной

[1] Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 132.
[2] Там же.

реальности. Какого рода инструментами они могут быть, если они не являются отражением реальности? Без закона или структуры этика имеет дело с единственными в своем роде «благами» в единственных в своем роде ситуациях. Дьюи боится, что люди могут подумать, будто он устраняет моральные принципы, что в действительности так и есть, как это видно из его утверждения: «Грубое утверждение о том, что каждая моральная ситуация является единственной в своем роде ситуацией, имеющей свое незаменимое благо, может показаться не только грубым, но и нелепым» [1].

Утверждение может показаться «нелепым» потому, что в нем «как будто» устраняется «руководство поведением универсалиями», т. е. законами или принципами. Тем самым оно «как будто» устраняет «моральную ответственность». Дьюи хочет применить прагматистское правило. Прагматистское правило устанавливает значение какой-либо идеи по ее следствиям. Так, Дьюи пишет: «Давайте, однако, следовать прагматическому правилу; и для того, чтобы раскрыть значение идеи, посмотрим на ее следствия. Тогда неожиданно окажется, что первичным значением единственной в своем роде — а в моральном отношении и конкретной — ситуации является перенос всей тяжести нравственного поведения на интеллект. Это отнюдь не снимает ответственности, а только определяет ее место» [2]. Ответственность действительно определена. Дьюи говорит, что нравственное поведение является делом индивидуального выбора и решения в каждой единственной в своем роде ситуации. Ответственность лежит на индивидууме. Только он отвечает за любой свой выбор и принятое решение. Добро и зло не объективны: они не существуют в обществе. Они делаются посредством выбора и решения индивидуумов в зависимости от каждой единственной в своем роде ситуации. Таким образом, согласно Дьюи, если и есть зло в капитализме, то оно не заключается в характере системы, а является скорее результатом дурных выборов и дурных решений, сделанных отдельными капиталистами. Чтобы сделать капитализм «лучшим», нужно нравственно изменить каждого капиталиста. Это — классическая форма

[1] Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 132.
[2] Там же.

буржуазной теории морали, подкрепляемая религиозной санкцией.

Интеллект, согласно Дьюи, — это способность выбирать средства, при помощи которых возможно достичь желаемых целей. Что в этом описании «интеллектуальных» моральных выборов и решений есть из того, что могло бы руководить действием? Здесь нет законов или принципов, есть только слепой «анализ» или «исследование», учитывающее всю сложность взаимодействующих факторов. Действие может быть только непосредственной выгодой, выбором цели, которую я хочу, и каких-либо средств, которые в ближайшей и «единственной в своем роде» ситуации покажутся успехом, обещанным нам. Дьюи выводит заключение, что никогда нельзя быть *уверенным* в том, что вы делаете, пока это не будет сделано, пока не появятся следствия вашего действия. Вопрос об истине не затрагивается. Единственный вопрос о том, будут ли действительные следствия «совпадать» с теми, что вы «предполагали» или, может быть, угадывали. Для Дьюи действие — не проверка истинности идеи; оно *есть* значение идеи. Оно — идея, которая или служит, или не служит. Действие — это успешно или безуспешно применяемая идея. Если она служит — то хороша, если нет — то плоха. Это формула для оправдания полнейшей безнравственности, а не нравственности. В действительности она означает следующее: если вы чего-то достигаете, тогда это послужило вам, и ваше действие — хорошее. Дьюи прямо не делает этого заключения, но оно следует логически из его позиции. Это — наилучшее оправдание для грабежа и убийства, которыми является капитализм в эпоху империализма. Это — мораль гангстеров. Единственное зло — это «быть пойманным».

Дьюи говорит, что он лишь применяет к вопросам морали то, что «наука» применила к физическому субъекту — материи, т. е. операционалистское отрицание объективной реальности и истины. В науке Дьюи отрицает истину. В морали он отрицает всякое реальное значение за благом. Так, Дьюи пишет: «В конце концов мы только ратуем за принятие при моральных оценках той же логики, которая доказала свою надежность, строгость и плодотворность в суждениях о физических явлениях» [1].

[1] Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 134.

Логика, доказавшая свою «надежность» для класса капиталистов в области науки и показавшая себя столь же «надежной» в области морали, является прагматистской логикой, инструментальной логикой успеха в процессе обоснования значения идей, законов, принципов. В теории морали выгодность в средствах для достижения цели заменяет место объективного блага, так же как в науке она занимает место истины. Таким образом, утверждения Дьюи целиком совпадают со следующим утверждением Уильяма Джемса: „«Истинное», говоря коротко, это просто лишь удобное (expedient) в образе нашего мышления, подобно тому, как «справедливое» — это лишь удобное в образе нашего поведения" [1].

Прагматистская теория блага как нечто удобного является неприкрытой буржуазной апологетикой в теории морали, она верно отражает совершенно полное моральное вырождение и банкротство капиталистической системы и класса капиталистов. Линчевание, фашизм и агрессивная война представляют собой «благо», если они удобны классу капиталистов для удержания власти.

Сущность традиционной теории восстановлена

Теоретически «уничтожив» этические теории, исходящие из какого-нибудь объективного «источника права», и в особенности материалистическую этику, и подменив их инструментальным подходом к явлениям, Дьюи приступает к восстановлению того, что он якобы старался устранить, а именно доктрину единственной *неизменной цели.* Он намеревается восстановить доктрину единственной неизменной цели, только несколько отличную от теологических систем. Его единственной неизменной целью является реформистская, социал-демократическая цель «усовершенствования», или постепенного «улучшения вещей». Единственная неизменная цель человека представляет собой не искоренение зла, но уменьшение его или улучшение.

Таким образом, Дьюи выдвигает «развитие» в качестве конечной и неизменной цели человечества. «Развитие» означает «усовершенствование», «прогресс» или количественное изменение. Главное — смягчить и подправить,

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 136.

но ни в коем случае не изменять качественно. Не революция, а эволюция — цель человека. Например, не здоровье, а улучшение состояния здоровья представляет собой цель медицины. «Единственной моральной целью, — говорит Дьюи, — является развитие само по себе» [1]. В применении к капитализму это означает, что главное — не преобразовать его в социализм, а «улучшить». Более усовершенствованный и лучший капитализм — вот моральная цель общества. Дьюи так характеризует эту единственную конечную цель буржуазного реформиста:

«Скорее важней процесс развития, усовершенствования и прогресса, чем статический исход и результат. Не здоровье как неизменная и раз и навсегда данная цель, а необходимое улучшение здоровья как постоянный процесс представляет собой цель и благо. Цель больше не является достигнутым пределом или конечным пунктом. Это активный процесс преобразования существующей ситуации. Цель жизни — не совершенство как конечная задача, а вечно протекающий процесс усовершенствования, вызревания, отдёлки. Честность, трудолюбие, умеренность, справедливость, так же как здоровье, богатство и ученость, не являются теми качествами, которыми следует обладать, если они выражены неизменной целью, которую нужно достигнуть. Они представляют собой лишь направления изменения в качестве опыта, единственной моральной «целью» есть развитие само по себе» [2].

Используя примеры со здоровьем и болезнью, Дьюи пытается скрыть истинный смысл того, что он говорит. Давайте возьмем другой пример. Что получится, если его теорию применить к такому социальному злу, как превосходство белых, и такому социальному добру, как полное равенство негритянского народа? Вот парафраза вышеприведенной выдержки в смысле превосходства белых:

«Скорее важнее процесс развития, усовершенствования и прогресса, чем статический исход и результат. Не устранение превосходства белых как неизменная и раз и навсегда данная цель, а необходимое улучшение в деле

---

[1] Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 140.
[2] Там же, стр. 141.

устранения превосходства белых как постоянного процесса представляет собой цель и благо. Цель больше не является достигнутым пределом или конечным пунктом. Это активный процесс преобразования существующей ситуации. Не совершенное устранение превосходства белых как конечная задача, а вечно протекающий процесс усовершенствования, вызревания, отделки — вот что составляет цель в борьбе против превосходства белых. Устранение превосходства белых не является тем благом, которого следует достигнуть, если оно выражено как неизменная цель, которую нужно достигнуть. Уничтожение превосходства белых представляет собой лишь направление изменения качества опыта. Единственной моральной целью является усовершенствование в деле устранения превосходства белых».

Очевидно, это является формулой для сохранения превосходства белых, а не для его устранения. Это зло, которое всегда будет существовать. Единственно, что может быть сделано, — отмежеваться от него, сделать незначительные усовершенствования там и сям. Таков результат моральной теории Дьюи в ее применении к социальному злу. Дьюи утверждает, что такие незначительные усовершенствования являются «единственной моральной целью». Не устранение дискриминации негров, а ее улучшение — вот моральная цель. То же самое относится к антисемитизму, эксплуатации, притеснению, войнам, фашизму, линчеванию и др. Главное — не избавиться от них, а прогрессировать, усовершенствовать. Такой процесс действительно является «вечно протекающим». Если он «вечно протекает», то и зло также «вечно протекает». Таким образом, доктрина постепенности, реформизм является формулой для сохранения существующего положения.

Развитие как «единственная моральная цель» означает, что реформа является единственной моральной целью. А реформа означает сохранение основного зла при болтовне об устранении его «худших» проявлений. Дьюи так определяет то, что он подразумевает под «развитием» или «мелиоризмом»: «Мелиоризм есть вера в то, что специфические условия, существующие в некоторый момент, будь они сравнительно плохими или хорошими, в любом случае могут быть улучшены. Это вдохновляет интеллект на изучение положительных средств достижения блага, на изучение препятствий на пути их реализации и

заставляет предпринимать попытку улучшить условия»[1].

Нет ничего плохого в том, чтобы в повседневной борьбе улучшать вещи. Нет ничего плохого в реформе, если учитывается одно условие, именно, что она не является самоцелью, конечной, единственной неизменной целью. Лишь в том случае, если повседневная борьба рассматривается как количественное изменение, подготовляющее путь для качественного изменения, которое представляет собой одновременно разрушение старого зла и скачок к новому благу,— только тогда нет ничего плохого в реформе. Реформа является прогрессивной идеей только тогда, когда она берется в связи с идеей преобразования. Точно так же эволюция представляет собой прогрессивную идею, когда она берется в связи с тем, к чему она ведет, т. е. в связи с революционным изменением.

Но именно такое истолкование реформы и преобразования, эволюции и революции совершенно отвергается Дьюи. Для него «развитие или постоянная перестройка опыта есть единственная цель»[2]. Таким образом, конечная и неизменная цель, которую восстанавливает Дьюи, статична и неизменяема. Но Дьюи восстанавливает ее под видом изменения в форме количественного изменения. Количественное изменение, взятое отдельно от качественного, является неизменяемым, или статическим.

Марксизм настаивает на взаимопроникновении повседневной борьбы и революционной борьбы за социализм. Первая подготавливает рабочий класс и его союзников для преобразования капитализма. Отделять повседневную борьбу от борьбы за социализм — значит стремиться сохранить статус кво. Дьюи с его доктриной «развития» или количественного изменения, как конечной и единственной цели, закладывает философские основы для реформизма и социал-демократии, для фабианского «социализма», для «социализма» Нормана Томаса.

Сказать, как говорит Дьюи при своей «перестройке» социальной теории, что социальное изменение является «моральной проблемой», значит утверждать, что для изменения общества необходимо, чтобы индивидуум под-

---

[1] Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 142.
[2] Там же, стр. 148.

вергся «моральной перестройке». Ныне нам известно, что под «моральной перестройкой» Дьюи понимает то, что индивидуум должен воспользоваться своим «интеллектом» для выбора средств, успешно обеспечивающих удовлетворение желаний. Функция образования есть развитие «интеллекта», использования выгоды. Таким образом, «моральная перестройка» и воспитание для Дьюи — один и тот же процесс. Оба они представляют собой процесс «постоянного перехода опыта от худшего к лучшему». Дьюи говорит, что «педагогический процесс совершенно одинаков с моральным процессом, ибо последний есть постоянный переход от худшего к лучшему» [1]. А процесс социального изменения, будучи «моральным результатом», «совершенно тождествен» с «педагогическим процессом». Для того чтобы изменить общество, следует морально воспитать индивидуумов. Это рецепт для сохранения статус кво как индивидуумов, так и общества.

Социальная, моральная и педагогическая теории Дьюи составляют трехступенчатую аргументацию или силлогизм: все социальные проблемы являются моральными, а все моральные — проблемами образования; следовательно, все социальные проблемы суть проблемы образования. Школа, согласно этой аргументации, должна быть инструментом для осуществления социального изменения. Но в чем действительно состоит основная функция школ при капиталистической системе? Являются ли они инструментами для преобразования капитализма в социализм? Стоит поставить эти вопросы, как обнаруживается нелепость аргументации Дьюи. Основная функция школ заключается как раз в сохранении, а не в изменении статус кво. Таким образом, вся эта аргументация Дьюи в действительности является аргументацией, предназначенной для сохранения капиталистической системы на целые тысячелетия.

Единственно, что отсутствует в трехступенчатой аргументации — это религиозная санкция. Но Дьюи возмещает этот пробел, так как он завершает свою карьеру «перестройкой» религии.

---

[1] Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 45.

XII. РЕЛИГИЯ ПОДЧИНЕНИЯ У ДЬЮИ

Теперь уже должно быть ясно, что «перестройка» Дьюи представляет собой переработку традиционных реакционных идеалистических учений, с тем чтобы они могли служить орудием классовой борьбы в условиях империализма. Задача «перестройки» религии — сохранение ее классической сущности при видимости нападок на нее. Какова классическая сущность религии в классовом обществе? Маркс сказал, что религия, используемая господствующим классом,— это «опиум народа». Эту-то ее сущность Дьюи и должен сохранить. Но он может ее сохранить только под прикрытием нападок на нее. Дьюи делает это при помощи уже знакомой нам трехступенчатой аргументации.

«Естественная» религия

Первая ступень — это нападки на ту предпосылку религии, которая традиционно связывалась с ней, на веру в сверхъестественное. Дьюи делает это не один раз, в частности в книге под названием «Общая вера» («A Common Faith»), посвященной религии. И на эту книгу мы обратим теперь свое внимание. Дьюи указывает в ней: «Религия всегда была связана с идеей сверхъестественного и часто основывалась на неприкрытой вере в него. И в настоящее время многие утверждают, что в религии не может быть ничего стоящего вне сверхъестественного» [1]. Не только теисты, говорит Дьюи, но также и атеисты признают это определение

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1003.

религии, ибо все они разделяют мнение, что если наука уничтожит веру в сверхъестественное, то религия исчезнет. О традиционном теизме и атеизме он говорит: „У этих двух противоположных групп есть одна общая идея — это отождествление религиозного со «сверхъестественным»" [1]. Именно против такого отождествления религии со сверхъестественным Дьюи и собирается вести «ожесточенную борьбу».

Дьюи выступает за создание «естественной» религии, освобожденной от «обузы» сверхъестественного. Он следующим образом раскрывает свое намерение: «В дальнейшем я разовью другую концепцию природы религиозной фазы опыта, ту, которая отделяет ее от сверхъестественного и всего того, что нагромождено вокруг него. Я постараюсь показать, что эти производные являются обузой, что истинно религиозное будет освобождено, когда оно порвет связь с ними, и что тогда впервые религиозный аспект опыта будет свободно развиваться за счет самого себя» [2].

Целью его перестройки религии является «освобождение» ее от «обузы» сверхъестественного. В чем необходимость такой перестройки посредством освобождения от сверхъестественного? В том, что традиционные, исходящие из сверхъестественного, религии в настоящее время большей частью неприемлемы для народа. На многих они уже не действуют и поэтому сами по себе не являются подходящим оружием. Это ни в коем случае не означает, что Дьюи отвергает государственные церкви. Наоборот, он умудряется придумать новые формы религиозного верования, так что даже те, кто отвергает сегодня «обузу» организационно оформленных религий, могут подпасть под влияние этих форм.

Цель Дьюи — подновить религию, которая «подходила бы к современным условиям». Унаследованная из истории «обуза», по крайней мере в старой форме, должна быть устранена. Но как можно устранить ее и одновременно сохранить «религиозное качество опыта»?

Дьюи соглашается для начала с определением религии, данным оксфордским словарем, а именно: «Признание человеком некоей невидимой высшей силы, которая

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1004.

[2] Там же.

контролирует его судьбу, которую нужно слушать, почитать и обожать» [1]. Он принимает религию как имеющую дело с «невидимыми силами», с «почитанием и послушанием». Следует лишь найти, какие формы этих понятий и верований созвучны с «современными условиями». Одновременно некоторые «неподходящие стороны прошлых религий» должны быть устранены. Короче говоря, Дьюи выясняет, насколько религии прошлого и настоящего могут быть сохранены, чтобы заслужить всеобщее доверие масс. Он хочет знать, какую форму должны принять «невидимое», «почитание», «послушание», для того чтобы пользоваться доверием в настоящее время. Дьюи ставит проблему следующим образом: «Необходимо, чтобы мы начисто освободились от всех прежних представлений и установили, какова идея невидимого, способ его контроля над нами и пути проявления почитания и послушания. В этом случае все существенно религиозное в опыте могло выразить себя освобожденным от всей унаследованной из истории обузы» [2].

Становится очевидным, что Дьюи никоим образом не «освобождается начисто» от старых представлений, потому что в его системе прочно занимают место «невидимые силы», «послушание» и «почитание». Таким образом, его нападение на веру, которая исходит из сверхъестественного, является псевдонападением. Остается единственный вопрос о том, какую *форму* исходящей из сверхъестественного религии Дьюи собирается восстанавливать.

Общество, основанное на религии

Но и это не все. Дьюи не только стремится восстановить исходящую из сверхъестественного религию, он собирается восстановить ее снова в том виде, в каком она была в средние века, т. е. учредить теократию, при которой религия находится не на втором плане, а в центре личной и общественной жизни. Что это фактически является его целью, станет ясным, когда мы увидим, как он характеризует «революцию», которая произошла в положении религии со времени «возникновения современной науки и промышленности».

---

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1005.

[2] Там же, стр. 1008.

Согласно Дьюи, критика наукой религии не является причиной «революции» в религии. Вспомним, что он уже устранил науку как угрозу религии, теоретически устранив знание, истину и реальность. Когда Дьюи имеет дело непосредственно с религией, он не касается этой проблемы. Он касается лишь изменений, которые имели место в отношении «социального значения», «места и функции» религии. Прежде она была «социальным центром тяжести», сейчас она только *«специальное* учреждение в светском обществе» [1]. Дьюи называет это изменение «величайшей революцией, которая произошла в религии за время тысячелетий жизни человека на земле. Ибо, как я сказал,— пишет он,— это изменение касается *социального* места и функции религии» [2].

Было время, когда революционная буржуазия боролась против центрального, ведущего «места и функции» религии. Но переживший свое время класс капиталистов глазами его ведущих идеологов с вожделением смотрит назад, на то время, когда религия пропитывала все учреждения и всю деятельность эксплуатируемых и угнетенных народов.

Дьюи следующим образом описывает историческое, основанное на религии теократическое общество, которое он хочет снова учредить в несколько измененной форме.

«Наиболее важным пунктом социального значения такого общества является то, что священники были официальными представителями общины, племени, города-государства или державы... Каждая социальная группа имела своих собственных богов, которые являлись ее основателями и покровителями. Ритуалы жертвоприношений, обрядовых очищений и причастия были проявлениями организованной гражданской жизни. Храм был общественным учреждением, центром богослужения общины; влияние его деятельности распространялось на все обычаи общины — внутренние, экономические и политические. Даже войны между группами были обычно конфликтами между их соответствующими божествами» [3].

---

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1031.
[2] Там же, стр. 1032.
[3] Там же, стр. 1030.

Кульминационная точка философии Дьюи — это такая «перестройка» религиозного опыта, которая позволила бы ему «проникнуть во все обычаи и деятельность групповой жизни». Дьюи видит тот факт, что все, что «может быть справедливо названо религиозным по своей ценности», выросло «вне организационно оформленных религий» как пагубное или как «обеспечивающее возможность расширения этих качеств на новой основе и в соответствии с новым миросозерцанием» [1]. Он выбирает, разумеется, последнюю альтернативу, рассматривая ее как возможность для „«религиозного опыта» проникнуть «во все человеческие отношения»" [2].

Дьюи ставит альтернативу: «Мирские интересы и деятельность выросли вне организационно оформленных религий и независимы от их авторитета... Это изменение указывает или на огромный упадок во всем том, что по справедливости может быть названо религиозным по своей ценности для традиционных религий, или дает возможность для расширения этих качеств на новой основе и в соответствии с новым миросозерцанием» [3]. Секуляризация может означать или окончательный упадок и закат религий, или (посредством освобождения от учрежденной религии) восстановление ведущей роли религиозного опыта в социальной жизни. Последнее означало бы, что религиозный опыт пропитывает человеческие отношения и будет снова, как в эпоху господства церкви, определяющим началом. Цель Дьюи — распространение всего того, что «справедливо может быть названо религиозным по своей ценности». Дьюи ставит своей целью следующее: «Действуй мужчины и женщины всегда и во всем с той верой и пылом, каковым в свое время отличались исторические религии,— последствия были бы неисчислимыми. Достигнуть этой веры и *пыла* — нелегкая задача» [4].

Пропитать человеческие отношения религиозной «верой и пылом» — трудная задача, но Дьюи пытается сделать это. Как он предполагает достигнуть этого? Ответ следует искать в его «перестройке» религии, исходящей

---

[1] John Dewey, A Common Faith, Intell gence in the Modern World, p. 1035.
[2] Там же, стр. 1034.
[3] Там же, стр. 1035.
[4] Там же, стр. 1034.

из сверхъестественного, таким образом, чтобы «невидимые силы», «послушание и почитание» были составной частью всякого человеческого опыта.

Религиозный опыт

Дьюи собирается отделить «религиозные элементы опыта» от исторически сложившейся «обузы» отдельных религий. Такое отделение «освободит религиозное мышление от обузы, которая сейчас душит или ограничивает его» [1]. Чтобы сделать это, Дьюи преобразует *религию как имя существительное* в *религиозное как имя прилагательное:* «Суть моей установки — в том, что существует разница между религией как таковой и религиозным, между тем, что может быть обозначено именем существительным, и качеством опыта, которое обозначается прилагательным» [2].

Религиозное как прилагательное «обозначает отношение к каждому предмету и каждой поставленной цели или идеалу» [3]. Короче говоря, все виды опыта могут рассматриваться как «религиозные». Таким образом, «элементы религиозного опыта» могут пропитать всю жизнь, и цель Дьюи — сделать религию «центром тяжести» — теоретически будет на пути к реализации. Но пусть Дьюи более подробно расскажет нам, что он подразумевает под различием между «религией» и «религиозным»: «Для ясности какая-либо религия (я только что сказал, что нет религии вообще) всегда означает определенную совокупность верований и действий с некоторого рода оформленной организацией, слабо или крепко спаянной. Прилагательное «религиозный» в противовес этому не обозначает никакой специфической сущности — ни как учреждения, ни как системы верований... Оно обозначает определенное отношение к каждому предмету и каждой поставленной цели или идеалу» [4].

Определяющим является то, что «религиозный», в отличие от «религии», есть не особый «род» опыта, а качество, которое может принадлежать всякому опыту:

---

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1010.
[2] Там же, стр. 1005.
[3] Там же, стр. 1010.
[4] Там же.

эстетическому, научному, моральному и политическому. Дьюи говорит по этому поводу: «Те, кто придерживается мнения, что существует определенного рода опыт, религиозный как таковой, тем самым делают из него нечто специфическое, род опыта, который обособлен от опыта эстетического, научного, морального, политического; обособлен от опыта как общения и дружбы. Напротив, «религиозный» как качество опыта означает нечто такое, что может принадлежать всем этим видам опыта» [1].

Если бы Дьюи смог как-нибудь подвести теоретическую базу под «религиозное» как «принадлежащее всем этим разновидностям опытов», он бы наиболее полно выполнил требования буржуазии. Он оправдал бы идеологически возврат к основанному на религии теократическому обществу, что в настоящее время было бы подходящей идеологией для фашистского корпоративного государства. Фактически своей философией и через ее применение к различным отраслям идеологии Дьюи в действительности уже подвел теоретическую основу для восстановления религии как центрального и всепроникающего элемента человеческой жизни. В конце концов если нет объективного материального мира, если нет научного знания, нет истины, то что же остается, кроме веры в подчинение «невидимым силам» с «послушанием» и «почитанием»? Неизвестное «невидимое» полно пугающих ужасов, и каждый шаг — это смертельный риск. Что же остается еще, как не молиться и действовать, основываясь на выгоде проб и ошибок?

Подчинение невидимым силам

Что такое «религиозные элементы опыта» и как меняется их функция по мере того, как они охватывают все фазы опыта? Дьюи говорит, что есть два основных религиозных элемента, заключенных в опыте: «подчинение» и «невидимые силы». Из них вытекают «послушание» и «почитание».

«Подчинение» — это «общее и терпеливое изменение отношения», и когда это изменение происходит, оно религиозно по своему характеру. Следует с радостью

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1011.

«покоряться» ударам судьбы. «Таким образом, когда нет другого выхода,— пишет Дьюи,— мы приспосабливаемся к переменам погоды, изменениям в нашем доходе» [1]. Такое «приспособление» совершается посредством «сочетания и приведения в гармонию различных элементов нашего бытия таким образом, чтобы, вопреки изменениям в специальных условиях, окружающих нас, эти условия также были улажены, урегулированы по отношению к нам» [2]. Это — классическая «Да исполнится воля твоя!» традиционной религии; но для Дьюи это должно быть качеством всякого опыта, включая научные и политические опыты. Не восставайте, принимайте жизнь такой, как она есть, со всеми ее превратностями, с ее злом и тяжелыми ударами. Не боритесь против эксплуатации и гнета, улаживайте и регулируйте свою жизнь, приспосабливайтесь к миру, но не пытайтесь изменить его!

Твердя о «приспособлении» и «адаптации», Дьюи продолжает: «Это есть составление и приведение в гармонию различных элементов нашего бытия таким образом, чтобы, несмотря на изменения в специфических условиях, окружающих нас, эти условия были также улажены и урегулированы по отношению к нам. Это отношение содержит в себе понятие подчинения. Но оно — добровольное, не навязываемое извне; и, как добровольное, оно является чем-то бóльшим, чем простым стоическим решением невозмутимо вынести все удары судьбы. Эта позиция является более превосходной, более желательной и радостной, чем последняя позиция, и более активной, чем первая» [3].

«Добровольное» подчинение «превратностям судьбы», особенно если оно делается с готовностью и радостью, значительно более ценно для правящего класса, чем подчинение, достигнутое силой. Проповедь религией такого подчинения всегда была тем, что особенно ценилось правящим классом.

Дьюи указывает, что не религия превращает неповиновение в подчинение, а скорее всякий раз, когда имеется такое превращение, опыт становится «религиозным» как

---

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1014.

[2] Там же, стр. 1015.

[3] Там же.

прилагательное. Таким образом, превращение может происходить не только в церквах с их ритуалами и духовенством, но и вне их. Оно может происходить в бесплатных государственных школах и других общественных учреждениях. Оно может происходить даже в желтых профсоюзах, политических партиях и организациях. Но *когда бы и где бы подчинение ни было — оно религиозно.* Любое изменение в позиции от неповиновения к подчинению, любое улаживание и урегулирование при наличии враждебных условий является религиозным. Чтобы сделать это несомненно ясным, Дьюи пишет: «Религии заявляют, что они влияют на это общее и терпеливое изменение в позиции. Я бы хотел перевернуть это заявление и сказать, что когда происходит изменение, тогда имеется определенная религиозная позиция. Когда это происходит — по любой причине и любыми средствами,— то не религия как таковая является тому причиной, а религиозное воззрение и функция» [1].

Это рецепт для превращения упадка религии в ее возрождение. Но для того, чтобы заложить теоретическую основу для возможно более широкого распространения религиозного отношения, Дьюи должен был показать, что никакая другая позиция фактически невозможна. Это делается путем «перестройки» традиционной доктрины «невидимых сил».

Дьюи проводит различие между «подчинением» и «невидимыми силами» посредством указания на то, что первое происходит не в результате сознательного усилия воли, а из «источников, лежащих позади сознательного взвешивания обстоятельств и намерения» [2]. «Источниками, лежащими позади», являются «невидимые силы». Но что обозначается этими понятиями? Дьюи начинает свое объяснение с указания, что добровольное подчинение не означает подчинения усилиям воли. Говоря об изменении отношения от неповиновения к подчинению, он пишет: «Наименование его добровольным не означает, что оно зависит от индивидуального решения или волевого акта. Это скорее изменение *воли*, рассматриваемой как органическая полнота нашего бытия, чем какое-либо

---

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1015.

[2] Там же, стр. 1016.

специальное изменение *в* воле»[1]. Что подразумевается под утверждением, что изменение воли происходит благодаря «органической полноте нашего бытия»? Дьюи отвечает на это так: «Религиозное отношение означает что-то такое, что посредством воображения связано с *всеобщей* позицией»[2]. Изменение воли от неповиновения к подчинению вызывается *«всеобщей* позицией». Что такое *«всеобщая* позиция»? Дьюи отвечает на это так: «Все религии, отмеченные возвышенным качеством идеала, поддерживались способностью религии вводить перспективы в обрывочные и переменчивые эпизоды существования. Здесь также нужно перевернуть обычное утверждение и сказать, что все, что вносит подлинную перспективу, является религиозным, но не религия является тем, что вносит ее»[3].

«Всеобщая позиция», которая осуществляет изменение от неповиновения к подчинению, есть позиция, вносящая «перспективу», а любая такая перспектива является религиозной. Но какова перспектива способности превращения неповиновения в подчинение? Дьюи отвечает следующим образом: «Не может быть сомнения в нашей зависимости от сил, лежащих вне нашего контроля...

Некоторые оптимистические души даже заключили, что силы, находящиеся вокруг нас, в целом существенно милостивы. Но каждый кризис, будь то в жизни индивидуума или в жизни общества, напоминает человеку о непрочности и неполноценности его контроля. *Даже когда человек, индивидуально и коллективно, сделал все, что он мог, условия, которые в различное время и в разных местах вызвали идеи Рока и Судьбы, Случая и Провидения, остаются...*

Факт, что человеческая судьба столь переплетена с силами, лежащими вне человеческого контроля, делает ненужным предположение, что зависимость и сопровождающее ее унижение должны найти особое русло, которое предписано традиционными доктринами» [курсив мой. — *Г. У.*][4].

---

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1015.
[2] Там же, стр. 1019.
[3] Там же, стр. 1020.
[4] Там же.

Теперь мы имеем следующее: «органическая полнота нашего бытия», *«всеобщая* позиция», «перспектива», которая может превращать неповиновение в подчинение, являются «чувством зависимости» [1], точнее «человеческая судьба столь переплетена с силами, лежащими вне человеческого контроля», что вызывает «идеи Рока и Судьбы, Случая и Провидения». Это «чувство зависимости» от невидимых «сил, лежащих вне человеческого контроля», является «религиозным качеством опыта». Экономические кризисы, войны, фашизм, необеспеченность, безработица, бедность, болезни — все это вызывается не эксплуатацией и угнетением со стороны класса капиталистов, это вызывается скорее «силами, лежащими вне человеческого контроля», «Роком и Судьбой, Случаем и Провидением». Перед лицом таких «сил» человеческое существование может поддерживаться лишь «подчинением», «послушанием и почитанием».

Вся философия Дьюи сводится к этому венчающему ее заключительному пункту. Ибо его общая философская позиция гласит, что человек не знает ничего истинного и достоверного и поэтому зависит от невидимых «сил, лежащих вне человеческого контроля». Дьюи является прежде всего «ученым приказчиком теологов».

Опасный мир

Для Дьюи религиозное мышление — это «гармонизирование нашего *я* со вселенной» [2]. Под «вселенной» он понимает «всю совокупность условий, с которыми связано *я*» [3]. Так как «я» не может знать этих «условий», то процесс «гармонизации» может принять лишь форму «чувства зависимости», ведущего к *«всеобщей* позиции» подчинения.

Прагматистская философия предназначена для того, чтобы сделать такое заключение неизбежным. В сущности эта философия пытается убедить рабочий класс и его союзников, что фактически во всей истории не было прогресса в знании, что мы все еще подчинены невидимым силам, лежащим вне нашего контроля, и что суеверия,

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1021.
[2] Там же, стр. 1016.
[3] Там же.

хотя и в несколько иной форме, составляют основу наших взглядов и образа мысли. Центральным тезисом прагматизма является то, что мир непознаваем и что люди поэтому находятся под ударами случая и в состоянии риска и неуверенности. Жизнь опасна потому, что вы не знаете, что случится в следующий момент. Она непрочна и опасна, и вы проходите по ней на собственный страх и риск. Религия является продуктом этого факта. Единственный подходящий ответ на это скверное положение — подчиниться, быть послушным и почтительным к неизвестному, невидимому капризному миру.

Философия Дьюи является попыткой возродить суеверие в то время, когда имеются все условия для полного его искоренения, кроме одного — надо еще уничтожить хищнический класс, заинтересованный в сохранении суеверия во всех и всяческих формах.

В одном из отрывков своей основной работы «Опыт и природа» Дьюи делает этот факт совершенно очевидным для всех. Его главное положение гласит, что, несмотря на весь кажущийся «прогресс», человек остается в такой же степени суеверным, каким он был в первобытном обществе. Поскольку мир непрочен и пагубен, человек-де имеет все основания быть таковым:

«Мы строго придерживаемся того знаменательного факта, что очевидность мира эмпирических вещей включает неуверенное, непредсказываемое, неконтролируемое и случайное...

Человек боится потому, что он живет в страшном, ужасном мире. Мир непрочен и опасен.

Все, чего человек достиг и чем он владеет,— результат действий, которые могут вовлечь его, кроме желаемых и приятных последствий, и в другие, неприятные. Действия человека — это нарушение границ царства неизвестности, и отсюда искупление, если оно предложено во-время, может отвести ужасные последствия, которые часто следуют или должны следовать вслед за процветанием. Если неизбежные последствия, вытекающие из прошлого, преследуют настоящее, то будущее еще более неизвестно и опасно; ввиду этого настоящее — зловеще. Если неизвестные силы, которые решают будущую судьбу, могут быть задобрены, то человек, который не будет изучать методы достижения их расположения, невероятно легкомыслен... Богатства даются милостью, а не самими нами.

Опасный грубиян тот, кто не признает посредством добровольных приношений с благодарностью помощи, которая ему оказывается.

Эти вещи верны сегодня так же, как они были верны при возникновении культуры.

Видимое заключено в невидимом; и, в конечном счете, невидимое решает то, что случается в видимом; осязаемое основывается на неосязаемом и не поддающемся улавливанию...

Мы заменили суеверие софистикой, по крайней мере мы думаем так. Но софистика зачастую так же иррациональна и так же зависит от милости слов, как и замененное ею суеверие. Нашей магической гарантией против изменчивого характера мира должно быть отрицание существования случая, заверения об универсальной и необходимой закономерности, о повсеместности действия причин и следствий, о единообразии природы, об универсальности прогресса и наличии в мире рациональности. Эта магическая формула черпает свою силу из условий, которые не являются магическими. Посредством науки мы обеспечили себе некоторую возможность предсказания и контроля... *Но тем, что все сказано и сделано, фундаментально опасный характер мира еще не изменен серьезно, а лишь в весьма незначительной степени устранен»* (курсив мой.— *Г. У.*) [1].

Такова самая суть философии Дьюи. Единственно, в чем человек может быть уверен, это то, что мир «опасен», «пагубен», «неопределенен», «полон риска», «невидим» «незрим», «угрожающ», «непредсказываем», «непрочен», «жутко неустойчив», «таинственен», «непостоянен», «нерегулярен», «иррационален», «страшен», «ужасен», «полон неизвестных сил», «неосязаем», «неуловим». В таком мире всякое человеческое действие является «нарушением границ царства неизвестности», которое «может вовлечь его, кроме желаемых и приятных, и в другие, неприятные последствия». Все, что случается, случается «по милости свыше». Это мир, в котором «видимое заключено в невидимом, и, в конечном счете, невидимое решает то, что случается в видимом».

Единственным реальным различием между первобытным суеверием и современным суеверием является то, что

[1] John Dewey, Experience and Nature, p. 41—44.

в настоящее время люди вместо жертвоприношений «бормочут об универсальной и необходимой закономерности». Они верят в «причину и следствие, единообразие природы, универсальность прогресса и наличие в мире рациональности»; верят во все то, что, как показал Дьюи в своей субъективно-идеалистической философской системе, не существует. Короче говоря, современный человек верит скорее *суеверию* «науки» и «истины», чем магии и мифам. Понятно, что Дьюи старается обречь человека на невежество и вечное рабство.

Все люди сидят в одной лодке, в одном «непрочном и пагубном» мире; отсюда следует, что составной частью опыта является религиозное качество покорности этому факту. Таково религиозное значение всей системы Дьюи. Таков его метод восстановления теоретической основы установления религии как центра тяжести общественной жизни. Дьюи пишет: «Так или иначе, по крайней мере в метафорическом смысле, все мы являемся братьями, все мы пересекаем один и тот же бурный океан в одной лодке. Потенциальное религиозное значение этого факта бескрайне» [1]. «Потенциальное религиозное значение» философии жизни Дьюи, подобно «бурному океану» «невидимых сил», действительно «бескрайне».

Восстановление божественного

Мы видели, как Дьюи «перестраивает» религию в новый вид опиума для народа, в форму «подчинения» с «послушанием и почитанием» «невидимому» и как он «расширяет» ее настолько, что она становится центральным элементом всякого опыта. Остается посмотреть, как он восстанавливает то, против чего он якобы боролся, а именно «Бога» или «Божественное».

Имеется два существенных элемента в применении религии как оружия в классовой борьбе: первое — это элемент подчинения невидимым силам, элемент покорности тому, что воплощено в классической формуле «Да исполнится воля твоя!»; второе — это элемент компенсации посредством упования на идеальное царство, на небеса. Оба этих элемента важны для религии в ее классовой

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1036.

роли и функции. В свою «перестроенную» религию Дьюи вводит элемент подчинения невидимым силам, не называя открыто их божественными. Он делает это, как мы видели, посредством своего учения о том, что мир непознаваем, пагубен и непрочен. Но как апологет и идеолог правящего класса, Дьюи не упускает случая внести и другой элемент — элемент компенсации или божественной награды за нищету и страдания. Чтобы сделать это, Дьюи должен назвать вещи своими именами; он должен дать наименование «Бог» или «Божественное». Он должен установить некоторую связь между идеалами, которые выставляются перед народом, и действительностью их ежедневной жизни. Трудящимся массам надо внушить, что, хотя связь между идеальным и действительным и не очевидна, она все же существует. Они должны верить, что эта связь *имеется*. Когда-нибудь, где-нибудь, в каком-нибудь мире жизнь будет идеальной. Дьюи дает наименование «Бог» или «Божественное» «соединению действительного с идеальным» [1].

Эксплуатируемые и угнетенные массы могут быть защищены «от чувства изолированности и от последующего отчаяния или неповиновения» только путем «использования слов «Бог» или «Божественное» для выражения соединения действительного с идеальным» [2]. Рабочий класс и его союзники могут быть удержаны от «неповиновения» не только силой, не только путем государственного насилия, но также обещаниями, удостоверенными «Богом», что в конце концов все будет хорошо. Вопреки видимости, соединение, связь действительного и идеального существует-де в божественной реальности. Это доктрина о том, что зло стоит перестрадать, потому что оно ведет к длительному, очень длительному благу.

Дьюи так развивает свое доказательство:

«Именно этому *активному* отношению между идеальным и действительным я даю название «Бог»...

Существуют конкретные и опытные вещи — ценности искусства во всех его формах, ценности знания, усилия и отдыха после усилия, воспитания и товарищества, дружбы и любви, духовного и телесного роста. Эти блага

---

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1027.

[2] Там же.

существуют, и все же они сравнительно неразвиты. Многим людям не ясны возможности участия в них; есть действующие силы, которые угрожают существующему благу, подрывают его, мешают его распространению. Ясная и яркая концепция соединения идеальных целей с действительными условиями способна вызвать устойчивую эмоцию. Она может быть питаема каждым опытом независимо от его материала.

Обезумевшему веку срочно нужна такая идея.

Использование слов «Бог» или «Божественное» для выражения соединения действительного с идеальным может защитить человека от чувства изолированности и от последующего отчаяния или неповиновения» [1].

Мы не ошиблись, не исказили направления аргументации Дьюи. Есть реальные блага, которыми *некоторые* люди могут пользоваться, но гораздо больше людей, которым силы, лежащие вне их контроля, мешают пользоваться этими благами жизни. Для того чтобы защитить меньшинство, владеющее этими вещами, от «неповиновения» большинства, которое не владеет ими, в настоящее время срочно требуется убедить большинство, что «Бог» является «соединением действительного с идеальным». Большинство должно быть уверено, что на небесах «будет праздник». Борющийся рабочий класс издавна знает, что «все это — ложь».

Поскольку вся философская система Дьюи рассчитана на то, чтобы «перестроить» религиозную доктрину *подчинения*, она также рассчитана и на то, чтобы «перестроить» доктрину *вознаграждения*. Ибо если мир не познается и непознаваем, если он опасен и непрочен, если он является комплексом невидимых сил, то не может быть теоретической основы для действительной связи идеалов, задач и целей с ежедневной жизнью, с миром. Согласно системе Дьюи, единственно возможная связь между идеалом и действительностью — это сверхъестественное, «Бог» или «Божественное».

Таким образом, «перестройка» традиционной религии с ее классовой функцией и ролью опиума для народа, включая оба основных элемента — подчинение и вознаграждение,— является логическим результатом филосо-

[1] John Dewey, A Common Faith, Intelligence in the Modern World, p. 1025—1027.

фии Дьюи в целом. Все философское сооружение построено с главной целью — «перестроить» религиозные доктрины согласно требованиям буржуазии, а это, как никогда, требуется буржуазии в эпоху империализма. Религия не просто «берется на службу» философской системе, как некоторые могут подумать. Она ни в коем случае не может быть отделена от философской системы в целом. Скорее, она является составной частью системы. Более того, религия является определяющим элементом в рамках системы. Она одновременно и центр и кульминационная точка. Даже если бы Дьюи сам не сделал религиозных выводов из своей философии, их сделали бы другие. Как указывал В. И. Ленин, сущностью субъективного идеализма во всех и всяких формах его есть поповщина. «Перестройка» религии является причиной «перестройки» философии, науки и т. д. Но конечной причиной всех этих «перестроек», предпринятых Дьюи, является его роль апологета американского империализма.

Дьюи — это, безусловно, высший жрец буржуазных апологетов в Соединенных Штатах. Он главный приказчик теологов.

XIII. ФИЛОСОФИЯ ИМПЕРИАЛИЗМА

В классовом обществе господствующими в данное время идеями являются идеи господствующего класса. В настоящее время в Соединенных Штатах господствующий взгляд на мир и общество есть прагматистский взгляд буржуазии. Прагматизм — реакционное, идеалистическое мировоззрение обанкротившегося класса. Прагматистская философия пропитывает мышление, политику и учреждения этого класса и его системы и распространяет свой разлагающий яд на все слои населения, включая рабочее движение. Прежде всего прагматизм — орудие наступления на науку рабочего класса, на марксизм-ленинизм. Центр этой борьбы переместился в Соединенные Штаты, а обскурантистская философия прагматизма является знаменосцем этого идеологического наступления.

Прагматизм — главная философия американского империализма. Это мировоззрение, теория и метод класса капиталистов.

В чем состоят основные черты прагматизма, как они были показаны при анализе «теорий» Пирса, Фиске, Холмса, Джемса и Дьюи?

Философский прагматизм есть одновременно и метод и теория. Подведение нашего итога мы начнем с рассмотрения основных черт прагматистского метода. Их четыре: а) эмпиризм; б) индивидуализм; в) стихийность; г) оппортунизм.

Прагматистский метод

Эмпиризм. Прагматистский метод является эмпирическим в противоположность рациональному методу мышления, познания и принятия решений.

Сам по себе эмпирический метод не содержит в себе ничего плохого. Метод марксистского материализма представляет собой эмпирический метод, как и метод всякой истинной науки. Но чтобы быть научным, метод не может быть *исключительно* эмпирическим; он должен быть одновременно и эмпирическим и рациональным; он должен соединять действие со знанием, практику с теорией. Метод, который эмпиричен до такой степени, что исключает разум, который охватывает действие и отвергает знание, подчеркивает значение лишь практики и презирает теорию, становится уже не просто эмпирическим методом, а целиком и полностью односторонним: он переходит в *эмпиризм.*

Первой чертой прагматистского метода является эмпиризм.

Эмпиризм — это отнюдь не одностороннее подчеркивание значения действия и практики, здоровый противовес одностороннему подчеркиванию значения рационального познания и теории. Эмпиризм — это, скорее, полное извращение, существующее только потому, что этого требует правящий класс. Это форма апологетики, а не форма познания.

В действительном процессе познания практика ведет к теории, а теория руководит практикой и проверяется ею. Подлинный научный метод движется от практики к теории, от нее снова к практике на новом уровне, а потом снова к развившейся теории.

Именно это диалектическое отношение между теорией и практикой, между эмпирическим и рациональным познанием эмпиризм вообще и прагматизм в частности отрицают и отвергают. В сущности, это является отрицанием научного метода и отказом от него.

Но прагматизм пытается скрыть этот отказ от научного метода путем поспешного и сверхожесточенного нападения на прямую противоположность чистого эмпиризма, а именно на чистый рационализм. Рационализм — это совершенно одностороннее и искаженное подчеркивание значения разума при исключении опыта, подчеркивание значения теории при исключении практики. В то время как эмпиризм все свое внимание обращает на ощущения, рационализм уделяет им незначительное внимание и вместо этого плетет мифы из «чисто» умственных нитей.

Таким образом, эмпиризм и рационализм являются только альтернативными путями, ведущими к одному и тому же. Оба ведут к тем фикциям, которые требуются правящему классу. Эмпирический метод — преобладающий метод буржуазной идеологии, так как он прибегает к демагогии, призванной ввести в заблуждение современный рабочий класс.

Прагматистский метод преклоняется перед практикой и презирает теорию, но, в конечном счете, он нападает и на практику.

Эмпиризм — не просто *одна* из основных черт, он — *самая основная* черта прагматистского метода. Другие черты логически следуют за ней и служат лишь для выявления выводов, содержащихся в ней.

Индивидуализм. Исключительное подчеркивание значения чувственного опыта ведет к неправильному ударению на индивидуальной практике в противоположность социальной практике.

В индивидуальной практике, взятой самой по себе, нет ничего плохого. Вся практика является, в первую очередь, практикой индивидуумов. Но в то же самое время индивидуальный аспект практического опыта может быть понят только тогда, когда он рассматривается в отношении к социальному аспекту. Выделение же индивидуального аспекта за счет социального — это превращение первого в индивидуализм.

Второй характерной чертой прагматистского метода является индивидуализм. Из основного положения эмпиризма о том, что всякое познание ограничено непосредственным чувственным опытом, следует, что такого рода опыт есть свойство производящего опыт индивидуума, и все, что знает индивидуум,— это его собственный опыт. Что представляет собой опыт индивидуума, когда он изолирован от социального опыта? Он состоит из его собственных бессвязных ощущений и впечатлений. Каждый опыт является специфическим и уникальным. Специфичность и уникальность — неизбежные результаты индивидуализма. Специфичность — это отрицание всеобщности; уникальность же — отрицание подобия. Прагматистский метод отрицает, что отдельные специфические случаи представляют собой выражение всеобщих законов природы и общества. Подобным же образом он отрицает,

что «уникальные» ситуации могут быть уникальными только в частностях, являясь одинаковыми по своей сущности.

Прагматистский метод обрекает человеческий опыт и познание на индивидуализм, узость и уникальность. Например, этот метод заставляет безработного или выселенного из квартиры рабочего думать, что его положение специфическое, единственное в своем роде, что он сам виноват, и, следовательно, его будут мучить совесть и стыд, так же как и голод и холод. Прагматистский метод мешает рабочему понять, что, хотя в некотором смысле, его положение и является для него единственным в своем роде, в сущности, оно такое же, как и у всех рабочих при капитализме; что увольнение его с работы или выселение из квартиры представляют собой выражение общих законов американского капитализма, которые, в свою очередь, представляют собой выражение всеобщих законов капитализма в целом. Если рабочий понял это, он не будет винить себя и его не будет мучить совесть. Он возложит ответственность прямо на того, кто виноват — на экономическую систему, и он объединит свои силы со своими товарищами — рабочими — для организации и борьбы.

Прагматистский метод рассматривает каждого индивидуума как изолированный факт, а каждое чувственное впечатление — как изолированное в себе. Какие бы связи ни устанавливались между ощущениями и между индивидуумами, которые ощущают, они устанавливаются не как отражение объективных взаимосвязей во внешнем мире, а как результат субъективных привычек, желаний, инстинктов или образов поведения. Таким образом, человеческое мышление — не отражение объективного мира, а организатор чувственного опыта для удовлетворения эмоциальных и практических потребностей.

При помощи такого подхода прагматистский метод продолжает свою попытку устранить научное познание. Факты и законы, раскрытые наукой, сводятся к предписаниям, которые в прошлом опыте оказались успешными.

Индивидуализм вместе со своими следствиями — узостью и уникальностью — представляет собой вторую черту прагматистского метода. Эта черта прямо ведет к третьей.

Стихийность. Если познание всегда является опытным и ни в коем случае не теоретическим и если опыт всегда носит индивидуальный, специфический, единственный в своем роде и ни в коем случае не социальный и всеобщий характер, и если он не имеет подобия, то отсюда следует, что не может быть рассчитанных на долгий период планов или проектов.

Планирование и проектирование требуют теоретического познания, основанного на социальном опыте, воплощающего в себе общие законы, которые охватывают подобные случаи. Именно такое познание и осуждает прагматизм.

Третья черта прагматистского метода прямо противоположна планированию и проектированию; это — прославление стихийности и импровизации. Без руководства общей социальной теории индивидуальная практическая деятельность может сталкиваться с каждой ситуацией по мере того, как она возникает. Метод прагматизма анархичен; он защищает пожарные приемы борьбы с кризисами.

Не может быть настоящего планирования вслед за непосредственно создавшейся ситуацией. Таким образом, одобряется прием импровизации, проб и ошибок.

Стихийность относится к чему-то, что появляется внезапно и неожиданно, неизвестно откуда, без труда и подготовки. Она заключает в себе нечто совершенно новое. Это верно, что во время неожиданных превращений *кажется*, что вещь изменяется стихийно, представляется, что она качественно изменяется без прохождения относительно длительного периода постепенного или количественного изменения, которое полностью подготавливает путь для неожиданного скачка.

Одной из основных задач марксистского научного метода является установление в каждом данном процессе того, каков путь его постепенного изменения, как и во что он изменяется внезапно и качественно. При таком познании нет необходимости гадать путем проб и ошибок, путем импровизации, а можно предсказывать, планировать и проектировать.

Анархичность прагматистского метода, выраженная в его чертах стихийности и импровизации, является, с одной стороны, отражением анархического характера капиталистического производства и распределения, а с другой

стороны, оружием против народа. Класс, который может планировать только в пределах одной корпорации и который периодически ввергает нации в экономические кризисы перепроизводства, а мир — в войны, создает философский метод по своему собственному подобию. Но одновременно этот класс требует метода, который мешал бы рабочим предсказывать, планировать и проектировать свое собственное будущее.

Прагматистский метод соответствует своему назначению. Он проповедует рабочим, что они не могут знать и предсказывать то, что само развитие капитализма приводит его к такому положению, при котором он гибнет, что рабочий класс и его союзники поднимаются для того, чтобы сбросить угнетателей и построить новый мир. Он проповедует, что они не могут выработать стратегию и тактику для своего объединения и ускорения этого исторического процесса. Он говорит рабочим, что они должны полагаться на свой повседневный опыт пребывания в профсоюзах, стремящихся к реформам, к справедливой заработной плате за справедливую ежедневную работу и за получение большего куска от капиталистического пирога. Он уверяет рабочих, что нет такой вещи, как достоверное познание, поэтому предсказание невозможно. Вы никогда не узнаете, внушает прагматизм рабочим, что случится, пока что-либо не случилось. Так, единственно, что можно делать, — это работать без устали и удовлетворять каждое новое требование хозяина тем способом, который кажется лучшим в данное время. Если вы не получите того, чего хотите, одним путем, пробуйте другой, и продолжайте пробовать и так и этак. Гадайте, не предсказывайте; действуйте стихийно, не по плану, импровизируйте, не проектируйте. Таков совет, который дает рабочим прагматистский метод. Такого рода совет рассчитан на то, чтобы ввести рабочий класс в заблуждение относительно своих настоящих классовых интересов.

Марксизм-ленинизм учит, что проверенное знание объективно и истинно и что на этой основе можно предсказывать относительно всего хода исторического развития, что рабочие могут знать направление развития и могут действовать в этом направлении для устранения эксплуатации и гнета, для построения социализма, что могут составляться как краткосрочные, так и долгосрочные планы и что на основе этих планов могут создаваться и

доводиться до успешного конца проекты. Марксистский метод противопоставляет научную стратегию прагматистской стихийности; научное познание и предсказание противопоставляет прагматистской анархии, научную тактику — прагматистской импровизации. Один метод ведет рабочий класс к соединению борьбы за повседневные нужды с борьбой за социализм. Другой стремится, чтобы пролетариат ограничился борьбой за повседневные интересы в пределах капитализма и навсегда отказался от борьбы за социализм.

Третья черта прагматистского метода, стихийность вместе с ее следствием — импровизацией, подготавливает путь для последней черты. Четвертая черта является главной чертой, к которой ведут все остальные. Она, в конце концов, обнажает весь истинный смысл эмпиризма.

Удобный оппортунизм. Первые три черты, по существу, носят отрицательный характер; они предназначены для того, чтобы подорвать подлинный научный метод. Сами по себе эмпиризм, индивидуализм и стихийность не составляют метода, который может быть использован в действии. Однако все они закладывают фундамент для практической стороны прагматистского метода, для замены научного метода прагматистским.

Если, как утверждает прагматизм, нет теории, руководящей практикой, если не может быть планов и проектов, основанных на научном познании и предсказании, то как же может человек действовать? Как он может мыслить, судить и действовать? Если нет такой вещи, как истина, тогда что может быть критерием для различения разных идей, суждений и действий? Исходя из первых трех черт, прагматистский метод отвечает, что люди могут полагаться на свой собственный опыт, сталкиваясь с каждой новой проблемой по мере ее возникновения, и как можно лучше импровизировать решения. Не в этом, конечно, помощь вообще. В сущности, прагматистский метод здесь говорит, что прежде всего люди должны избегать употребления научного метода, что они должны избегать теории, социального опыта, планирования и проектирования как руководства для практики. Он сообщает нам, чего нельзя делать, но не дает никакого выбора.

Прагматизм, однако, не останавливается на одних предостережениях. Прагматизм предлагает, идя далее,

альтернативу как руководство в практической деятельности.

Взамен научного метода прагматизм предлагает удобный оппортунизм. *Оппортунизм — это умение воспользоваться благоприятными возможностями или обстоятельствами, мало или вовсе не считаясь с принципами или с отдаленными последствиями.* Это — применение любых средств, если они только успешно ведут к достижению желаемой цели. Средство является «хорошим», если оно ведет к успеху, если оно «служит»; плохим — если оно не ведет к успеху, если оно не «служит». В противоположность науке, которая считает, что идея эффективна, если она истинна, прагматистский метод выдвигает понятие, что идея истинна, если она служит. В одном случае истинность означает соответствие с объективной реальностью; таким образом, идея, согласно науке, будет эффективна в той степени, в какой она отражает действительно существующие вещи. В другом случае «истинность» означает успех; таким образом, это — этикетка, приклеенная к идее, которая, как кажется в данный момент, ведет к желаемой цели.

Четвертой и последней чертой прагматистского метода является удобный оппортунизм; удобный, потому что прагматизм имеет дело только с приспособлением средств к целям; оппортунизм, потому что прагматизм защищает использование любых средств, которые, как кажется, обещают принести успех. *Любые средства для достижения желаемой цели — такова сущность прагматистского метода.*

Такой метод замечательно подходит к идеологическим требованиям класса, который фактически применяет все и всяческие средства, которые покажутся успешными для сохранения и расширения эксплуатации и угнетения: штрейкбрехерство, приведение к банкротству профсоюзов, преследование «красных», насилия, судебные инсценировки, шпионаж, внедрение в рабочее движение провокаторов; доктрины расового превосходства, социальную и национальную дискриминацию, грубость, составление коллегии присяжных лишь из белых, «легальное» и «нелегальное» линчевание, агрессию, атомные бомбы, бактериологическую войну, массовые убийства, геноцид. Прагматистский метод превосходно приспособлен для оправдания и защиты идеологической лжи и разбоя.

Удобный оппортунизм точно отражает характер умирающего, отчаявшегося класса капиталистов. Знание, наука, принципы различения истины и лжи, правды и неправды не могут более служить этому классу.

Конечно, в самих средствах и целях нет ничего плохого. Фактически одной из отличительных черт человеческого рода является его способность сознательно устанавливать цели или задачи и работать над их реализацией предусмотренным и запланированным способом. В этом процессе человек сотрудничает с природой. Он раскрывает внутреннюю структуру явления и на основе этого знания работает над ним для того, чтобы вызвать возможные и желаемые изменения. *Возможность* зависит от объективной структуры естественного или социального процесса; *желательность* зависит от потребности и интересов человека. Но если желание не является капризом, оно должно совпадать с тем, что возможно достигнуть.

Например, стремление изобрести паровую машину основывалось на знании того, что вода может быть превращена в пар и что пар под давлением представляет собой большой источник силы. Таким образом, подлинное желание приходит не исключительно изнутри человека, оно не стихийный продукт индивидуального сознания. Оно выступает, если является эффективным желанием, скорее как отражение мира человека на определенном уровне исторического развития, на определенном уровне возможностей. Желание устанавливает цели или задачи для человека, но эти задачи не появляются неизвестно откуда. Для того чтобы быть реальными задачами, они должны быть выполнимыми, они должны представлять собой какие-либо изменения, которые могут быть вызваны, если выполнены некоторые промежуточные задачи. «Определенные промежуточные задачи» относятся к средствам для достижения цели. Какие средства следует употребить для достижения цели? Очевидно, средства, подобно задачам и желаниям, должны отражать истину природы, они должны соответствовать прежде всего не желаемой цели, а объективным условиям, делающим достижение цели действительно возможной задачей. Так, средства для достижения цели при создании паровой машины сконцентрированы вокруг известного противоречия между законом расширения газов, в данном случае —

пара, с одной стороны, и известной прочностью на разрыв стальных котлов и цилиндров, с другой стороны. Достижение цели зависит от использования этого противоречия и контроля над ним путем удержания пара в котле под достаточным давлением и допущения интермитирующего расширения в цилиндрах для приведения в движение поршней, которые, в свою очередь, вращают колеса.

Средства и цели, основанные на знании законов движения объективного мира, являются необходимой и существенной частью человеческой жизни. Диалектический материализм признает этот факт и делает его ключом метода. Марксизм требует, чтобы и средства и цели, цели и методы были установлены на основе соответствия с конкретными условиями, существующими в материальном мире. Средства и цели основываются на научном раскрытии объективной истины.

Прагматизм, однако, отрицает существование научного знания и объективной истины. Как быть в таком случае с проблемой средств и целей, методов и целей? Очевидно, что для прагматистского метода ни средства, ни цели не могут основываться на реальной, объективной возможности; поэтому они могут основываться только на желательности. Определенная цель желаема потому, что это удобно для индивидуума, группы или класса. Что, согласно прагматизму, определяет выбор средств? При устранении знания и истины средства могут выбираться исключительно на основе выгоды, на основе «любых средств, которые служат». В выборе средств и целей научное знание заменяется удобным оппортунизмом. Следующий пример поможет выяснить разницу между двумя методами. Может ли класс капиталистов в эпоху империализма ставить свою отдаленную цель и выбирать средства для ее достижения главным образом на основе научного знания хода истории, как это делает пролетариат? Может ли он знать и желать революционного преобразования капитализма в социализм? Может ли он знать и желать необходимости собственного уничтожения как класса? Очевидно, он не может сделать ни одной из этих вещей. Цели класса капиталистов и средства их осуществления могут быть установлены прежде всего на основе желательности и только вторично и производно — на основе исторических условий. Таким образом, класс

капиталистов должен ставить свои цели и выбирать средства их осуществления скорее согласно прагматистскому, чем научному методу.

Цель класса капиталистов не только не согласуется с тем, что возникает в истории, она находится в прямом противоречии с ним. Он настаивает на своем собственном вечном существовании, но ни в коем случае не желает своего уничтожения как класса. Класс капиталистов прежде всего хочет одного — это всегда пребывать в роли эксплуататора и угнетателя трудящихся масс. Но история идет против этой цели. Она ведет неизбежно к устранению этого класса. Ясно, что буржуазия не может позволить себе иметь историческую науку, потому что история в настоящее время не на ее стороне. Таким образом, классовая цель вечного господства основана исключительно на собственном желании и воле буржуазии. Последнее определяется положением и характером этого класса.

Какие средства применяет класс капиталистов для достижения своей цели — вечности господства? Очевидно, он применяет все и всяческие средства, не считаясь с научными и моральными принципами. Цель определяет средства. Объективные условия только ограничивают возможности. Единственный «принцип», признаваемый классом капиталистов,— это успех.

Все четыре черты прагматистского метода составляют прямую противоположность чертам материалистической диалектики. В каждом случае они являются специфическими формами общих черт идеалистической метафизики. Первая черта прагматистского метода — эмпиризм — раскрывает идеалистический характер прагматистского метода. Вторая черта — индивидуализм с его следствием, ограниченностью,— примыкает к метафизической черте изолированности предметов в противоположность диалектической черте взаимосвязи. Третья черта — стихийность — является выражением метафизической черты неподвижности предметов в противоположность диалектической черте единства и перехода количественных изменений в качественные. Четвертая черта прагматистского метода — удобный оппортунизм — представляет собой отрицание внутренней структуры изменения и, таким образом, тождественна с последней чертой метафизики, а именно с отрицанием противоречия.

Прагматистский метод — форма чистого эмпиризма, основывающаяся на стихийных и импровизированных, удобных и оппортунистических средствах для достижения цели.

Прагматистский метод — антитеоретичен, антисоциален, направлен против планов и проектов, антинаучен и совершенно беспринципен.

В итоге *прагматистский метод — оппортунистический метод, защищающий любое ведущее к успеху средство.* Его наиболее подходящим афоризмом является «успех влечет за собой успех».

Прагматистский метод действительно приспособлен к характеру и роли класса капиталистов в эпоху империализма.

Прагматистская теория

Прагматизм — не только метод. Он также — истолкование, концепция, *теория* мира. В чем состоит теория прагматизма и каковы ее основные черты?

Теория прагматизма является субъективным идеализмом позитивистского типа. Позитивизм же — это полностью развитый субъективный идеализм без каких-либо скептических или агностических оговорок. Он рассматривает сознание как нечто настолько *активное*, что оно может знать только свою собственную *активность*. Таков активистский путь к субъективному идеализму, проложенный Юмом, Кантом и Контом, по которому последовательно идут современные позитивисты от Эрнста Маха до Бертрана Рассела, Витгенштейна, Карнапа, Джемса и Дьюи.

Существует много современных версий позитивизма, которые, однако, распадаются на несколько главных типов. Из этих типов наиболее известны и наиболее влиятельны логический позитивизм, семантический позитивизм и прагматистский позитивизм. Общим для всех этих типов является основное положение о том, что человек создает свой мир из «изначального хаоса» ощущений посредством участия некоторого аспекта умственной деятельности. Они отличаются друг от друга главным образом тем, какой особенный аспект умственной деятельности занимается организацией «сырого» чувственного опыта. Логический позитивизм считает, что это

делает логическая структура сознания. Семантический позитивизм утверждает, что это делают значение и грамматический синтаксис языка. А прагматистский позитивизм считает, что это делают практическая выгода и полезность.

В этих трех главных версиях позитивизма много демагогии. Это, конечно, отнюдь не случайно, так как позитивисты развивали свои философские теории на поздней стадии капитализма, в тот период, когда рабочий класс и национально-освободительное движение потрясали основы империализма. Вызов, брошенный буржуазии, имеет решающее значение во всех областях — экономической, социальной, политической и идеологической. Если философские теории буржуазии хотят иметь какие-нибудь надежды на успешное проникновение в ряды тех, кто бросает вызов, они должны обладать либеральным покровом демагогической маскировки. Таким образом, одна версия позитивизма настаивает на том, что мышление должно быть строго логическим, другая — что оно должно быть выражено в ясно определенных терминах и должно следовать строгим синтаксическим правилам; третья версия настаивает на том, что мышление должно быть практичным и полезным. Каждый согласится с этим. Почти никто не будет открыто защищать алогическое или иррациональное мышление, выраженное небрежно и самопротиворечиво, непрактичное и бесполезное. Все одобряют логичное, ясное и практичное мышление. Позитивизм спекулирует на популярных взглядах.

Для того чтобы мышление было логическим, ясным и практичным, оно должно верно отражать взаимосвязи и законы объективного мира. Логика, структура мышления должна отражать и соответствовать логической структуре мира; значение и синтаксис языка должны отражать и соответствовать внешне существующим явлениям и их взаимосвязям; чтобы быть практичным и полезным, мышление должно отражать действительность и соответствовать ей. Диалектический материализм логичен, ясен и практичен потому, что он является истинным отражением внешнего мира. Философия рабочего класса настоятельно подчеркивает значение логической последовательности, ясности и четкости понятий, практического применения мышления в общественной практике. Но это

нечто совершенно иное, чем одностороннее, искаженное рассмотрение позитивизмом этих трех понятий.

Логическое, ясное и практическое мышление превращается в свою противоположность, если, как это делает позитивизм, логичность, ясность понятий и практичность являются созданными человеком, его сознанием, отношениями ощущений между собой, не имеющих ничего общего с явлениями природы и их взаимосвязями, существующими в объективном материальном мире. Для позитивистов «мир» создан человеком из его сумбурного опыта путем втискивания его в заранее приготовленную форму — логическую, семантическую или практическую. Идеи создаются и проверяются не на основе отражения реальности и соответствия с ней, а исключительно согласно их логической самосогласованности, их соответствию значениям и правилам языка или просто согласно их полезности.

Сущностью позитивизма, будь он логический, семантический или прагматистский, является доктрина, что человеческое сознание заключает в свою собственную структурную форму чувственные данные и таким образом организует прежде неорганизованные ощущения. Отсюда неизбежно следует вывод, что человек не может познать внешний мир, а может знать только результаты своей собственной умственной деятельности. Он создает «мир» и знает только свое собственное создание. Таким образом, позитивизм ставит непроницаемый железный занавес между человеком и реальностью и посредством этого стремится наложить запрет на научное знание, при помощи которого человек может освободить себя от зависимости и объявить его вне закона.

Существуют три основные черты позитивистской формы идеализма: а) субъективизм; б) обскурантизм; в) фикционализм. Позитивизм примыкает к субъективизму и обскурантизму, ибо он утверждает, что мир нереален и непознаваем; и он примыкает к фикционализму, потому что без реальности, знания и истины человек волен изобрести такие фикции, которые явно предписываются «логикой», «семантикой» или «прагматизмом», но которые фактически диктуются потребностями правящего класса.

Таковы общие черты позитивизма в целом. Давайте суммируем, как они выражены в его особой прагматистской форме.

Субъективизм. Умственная деятельность, согласно прагматистскому позитивизму, является главным образом или логической, или семантической; она — инстинктивная, эмоциональная, волевая, бихевиористская, практическая и утилитарная, а не логическая или «пестрая, шумная хаотическая смесь ощущений», представляемых нервной системой, организуется влечениями и инстинктами, эмоциями и привычками, которые составляют внутреннюю структуру сознания. Таким образом, мышление имеет дело с тем, что̀ инстинкты и эмоции уже организовали. «Вещи» не имеют ту или иную природу объективно, они являются тем, чего опасаются, или тем, что желательно; они представляют собой то, для чего они используются в человеческом опыте. Это, очевидно, только вариация известной берклеанской доктрины: «существовать значит быть воспринимаемым». Существовать значит быть полезным или вредным в человеческом поведении; таким путем прагматистские позитивисты сводят мир к зависимости от человеческой природы. Это их путь к субъективизму.

Неизбежным выводом из субъективизма является солипсизм. Субъективный идеализм в его любой форме всегда погрязает в болоте солипсизма, и прагматистский позитивизм не представляет собой исключение. Поскольку все «вещи» являются тем, для чего они используются, то отсюда следует, что все, включая все другие *я*, являются созданием моего *я*. Вывод, что *я* — единственно существующая вещь, неизбежен. *Я* создает свой собственный мир и одно живет в нем.

Субъективизм вместе с его выводом — солипсизмом является первой чертой прагматистского позитивизма.

Обскурантизм. Если все, что человек может познать, есть продукт его собственной эмоциональной и практической деятельности, то отсюда следует, что внешний материальный мир совершенно непознан и непознаваем.

Отрицая научное знание и истину и принимая любое верование постольку, поскольку оно оказывает доступное проверке воздействие на народ, прагматистская теория открывает двери для суеверия, начиная от духов и вертящихся столов до мистицизма и религии. Прагматистская теория включает в свою сущность черту обскурантизма.

«Обскурантизм» — это доктрина непознаваемости мира, в сочетании с суеверием как заменителем знания. *Второй чертой прагматистского позитивизма является обскурантизм.*

Фикционализм. Если мир, как он реально существует, непознаваем и если знание и истина заменены суеверием, то отсюда следует, что прагматистский позитивизм есть апология измышления фикций, которые могут быть полезны для данной цели. Если такие фикции оказываются полезными — они «истинны» в прагматистском смысле, и тогда в рамках теории нет подлинной истины, которая могла бы противоречить им. Фикции, начиная от психоаналитических и теологических до экономических, социальных и политических, получают благодаря прагматизму свое *теоретическое обоснование.* Фикции «Бессознательного Ид» и «Божественной Воли», фикция расового превосходства и неполноценности, фикция солнечных пятен как причины экономических кризисов, фикции, обозначающие капиталистические нации как «западную цивилизацию», войну — как мир, агрессию — как защиту, массовое уничтожение — как освобождение, фашизм — как демократию,— все это находит свое теоретическое обоснование в прагматистском позитивизме. Если они производят желательный эффект, если они успешны, если они служат, они считаются «истинными», «хорошими».

Может быть, некоторые прагматисты не делают из своей теории столь крайние выводы. Но это нелогично. Их теория не дает критерия объективного мерила истины, она предлагает только полезное, выгодное и удобное. Сознательные фикции могут быть не по вкусу Дьюи, однако, например, его инструментализм не дает какой-либо основы для борьбы с малой и большой ложью американского империализма. Напротив, его теория не критикует, а оправдывает подобные методы.

Фикционализм есть третья и последняя черта прагматистского позитивизма.

Прагматистская теория, таким образом, является формой позитивизма, который, в свою очередь, представляет собой форму последовательного субъективного идеализма; это субъективистская, обскурантистская, измышляющая фикции теория, хорошо приспособленная к

удовлетворению потребностей класса, которому она служит.

Мы суммировали основные черты метода и теории прагматизма и сейчас можем дать ему краткую характеристику.

Характеристика прагматизма

Полное определение прагматизма может быть нами дано только на основе полного знания его истории, которая тесно связана с историей развития капитализма в Соединенных Штатах. В этой книге были сделаны попытки дать такое определение. Полное определение может быть дано в дальнейшей и притом коллективной работе. Однако даже при данном положении дел мы можем все же дать предварительную, описательную характеристику, основанную на суммировании общего характера и основных черт прагматизма.

Прагматизм — главная философия американского капитализма в эпоху империализма. Это идеалистическое мировоззрение господствующей буржуазии. Прагматизм включает в себя и метод и теорию. Прагматистский метод — чисто эмпирический, основывающийся на импровизированных, удобных и подходящих средствах для достижения целей. Прагматистская теория — это субъективный идеализм позитивистского типа. Это субъективистское, обскурантистское, измышляющее фикции мировоззрение. В целом прагматизм является классовым оружием для защиты жестокости, невежества и суеверия. По своему методу и теории он противоположен диалектическому и историческому материализму и направлен против рабочего класса и его союзников в их борьбе за освобождение.

Прагматистский метод — прямая противоположность материалистической диалектике [1]. Во-первых, в противоположность диалектике прагматизм рассматривает природу не как связное, единое целое, где предметы

[1] Противоположность прагматистского и диалектического методов и теорий, излагаемая здесь, является перефразированием противопоставления диалектического метода метафизике, данного И. В. Сталиным в его работе «О диалектическом и историческом материализме» (см. И. Сталин, Вопросы ленинизма, Госполитиздат, 1952, стр. 575—582).

органически связаны друг с другом, зависят друг от друга и обусловливают друг друга, а как случайное скопление предметов, явлений, оторванных друг от друга, изолированных друг от друга и независимых друг от друга. Прагматистский метод поэтому считает, что данное явление природы может быть понято, если взять его в изолированном виде, вне связи с окружающими явлениями.

Во-вторых, в противоположность диалектике прагматизм рассматривает природу не как состояние непрерывного движения и изменения, непрерывного обновления и развития, где всегда что-то возникает и развивается, что-то разрушается и отживает свой век, а как состояние покоя и неподвижности, застоя и неизменяемости. Прагматистский метод поэтому требует, чтобы явления рассматривались не только с точки зрения их изолированности и независимости, но и с точки зрения их покоя, их неподвижности и неизменности.

В-третьих, в противоположность диалектике прагматизм не рассматривает процесс развития как такое развитие, которое переходит от незначительных и скрытых количественных изменений к изменениям открытым, к изменениям коренным, к изменениям качественным. Прагматистский метод поэтому считает, что процесс развития следует понимать не как движение поступательное, как движение по восходящей линии, как переход от старого качественного состояния к новому качественному состоянию, а как движение по кругу, как простое повторение пройденного.

В-четвертых, в противоположность диалектике прагматизм не считает, что предметам природы, явлениям природы свойственны внутренние противоречия, что борьба противоположностей, борьба между старым и новым, между отмирающим и нарождающимся составляет внутреннее содержание процесса развития; скорее прагматизм полагает, что процесс развития протекает в порядке гармонического развертывания явлений. Поэтому прагматистский метод считает, что процесс развития от низшего к высшему следует понимать не как раскрытие противоречий, свойственных предметам, явлениям, а как раскрытие их гармонического развертывания.

В итоге прагматистский метод рассматривает вещи как изолированные и неизменные, как находящиеся в

условиях простого развития и гармонического развертывания. Этот метод полностью удовлетворяет потребности эксплуататорского класса и приносит ему определенную и очевидную пользу. Взаимосвязь и изменение предметов и явлений вызывает у этого класса отвращение; он дорого бы дал за то, чтобы уничтожить эти черты мира, чтобы в особенности устранить их из мыслей угнетенных масс. Связь между эволюционным и революционным изменением ужасает его; он хотел бы ограничить изменение простым ростом, при котором какое-либо явление, например капиталистическая система, могло бы становиться все более крупным, более выгодным без превращения во что-то другое. И, наконец, борьба противоположностей, борьба между старым и новым, в особенности борьба между растущим и умирающим классами, должна быть изгнана из идеологии, но ни в коем случае не из практики правящего, угнетающего класса. Нужно проповедовать не классовую борьбу, а классовое сотрудничество: гармоническое развертывание интересов рабочих и собственников.

Прагматистский метод — философский метод, требуемый господствующим эксплуататорским классом.

Прагматистская теория прямо противоположна марксистскому материализму.

Во-первых, в противоположность марксистскому материализму, который считает, что мир по природе своей *материален,* что многообразные явления в мире представляют различные виды движущейся материи, что мир развивается по законам движения материи и не нуждается ни в каком «мировом духе», прагматизм рассматривает мир как воплощение человеческой деятельности и полезности.

Во-вторых, в противоположность марксистскому материализму, который считает, что материя, природа, бытие представляет собой объективную реальность, существующую вне и независимо от сознания, что мышление есть продукт материи, продукт мозга, а мозг — орган мышления, что нельзя поэтому отделять мышление от материи, не желая впасть в грубую ошибку, прагматизм утверждает, что реально существуют лишь наше сознание и наша деятельность и что материальный мир, бытие, природа существует только в нашем сознании, в наших ощущениях, понятиях и представлениях.

В-третьих, в противоположность марксистскому философскому материализму, который считает, что мир и его закономерности вполне познаваемы, что наши знания законов природы, проверенные опытом, практикой, являются достоверными знаниями, имеющими значение объективных истин, что нет в мире непознаваемых вещей, а есть только вещи, еще не познанные, прагматизм отрицает возможность познания мира и его закономерностей, не верит в достоверность наших знаний, не признает объективной истины и того, что наука когда-либо может познать мир.

В итоге прагматизм считает, что мир зависит от человека, что он субъективен и что, во всяком случае, он непознаваем.

Каковы источники силы, позволяющей этой философской системе проникать в сознание американского народа и заражать его?

Источники силы прагматизма

Главным источником силы прагматизма является организованная сила класса капиталистов. Вся мощь государства, вся его сила, весь аппарат насилия, все средства общения стоят за спиной прагматизма. Он рекламируется по радио, в печати и на экранах. Он насаждается во всех буржуазных учреждениях. Во всех школах. Он внедряется во все стороны идеологии. Сила прагматизма заключается главным образом в экономической и политической силе господствующего класса, который поощряет его.

Никакой член общества, в том числе рабочий, не может избежать разлагающего влияния прагматизма. Он проникает в сознание рабочего через множество путей. Он проникает в его дом посредством радио, газет, посредством образования, которое получают его дети. Прагматизм проникает в его профессиональный союз при помощи подкупленных хозяевами руководителей и наемных агентов. Он сталкивается с ним на работе благодаря процессу производства для прибыли, в котором умелой работе предпочитается работа по принципу: сделать как-нибудь и как можно быстрее. Он отравляет рабочего посредством системы циничного подкупа и взяток, присущей буржуазной политике.

Порочная идеология превосходства белых, воспитываемая империалистическими угнетателями, является главным источником прагматистского вируса, потому что она ведет к беспринципной практике. Она ведет к выгодному использованию особого угнетения негритянского народа и, таким образом, подрывает принципы во всех аспектах жизни. Идеология неравноправия женщин также является важным источником проникновения прагматистского мировоззрения в среду рабочего класса — в быту и производстве. Здесь снова компромисс с принципом и использование особого угнетения женщин, что в дальнейшем усиливает разложение теории и ускоряет превращение практики в оппортунистическую выгодность.

То, что при капитализме рабочая сила представляет собой товар и что рабочие встречаются на рынке как конкурирующие продавцы этого товара,— это также служит ядовитым источником проникновения прагматизма в сознание рабочего класса. Капиталистическая система воспитывает индивидуальный оппортунизм, когда личная выгода одерживает верх над принципом и когда непосредственный личный успех, измеряемый стоимостью буржуазного доллара, одерживает верх над отдаленными классовыми результатами. Эта тенденция вступает в прямой конфликт с солидарностью и организованностью рабочих. Питательной почвой для такого прагматистского оппортунизма является высший слой рабочих— рабочая аристократия, подкупленная подачками за счет империалистических сверхприбылей.

Другой источник проникновения прагматизма в рабочий класс заключается в некоторых исторических факторах. Беспрецедентные темпы капиталистического развития привели к стремлению сосредоточивать внимание на практических делах при пренебрежении к теории, к чтению книг и т. д. Это в особенности верно потому, что имеющиеся книги недоступны из-за дороговизны, будь то в промышленных центрах или на периферии. Фраза: «Результаты — вот что важно» — стала чем-то вроде национального лозунга, выражающего то, что равносильно психологическому свойству, воплощенному в общей черте культуры. Так называемая «изобретательность янки» и «американская деловитость» выражают это подчеркивание личного успеха и использование всякого дела в личных целях.

Сочетание «американской деловитости» с теоретическим пониманием явлений, с проникновением в цель событий — таков путь, по которому должен идти американский рабочий класс, если он хочет разбить прагматистскую ловушку. Другие народы, особенно русские, в своей национальной культуре столкнулись с более или менее противоположным положением, а именно: у них был революционный размах, но им не хватало непосредственной деловитости. Это в значительной мере объясняется относительно поздним развитием капитализма в России, что, в свою очередь, обусловлено наличием феодальных учреждений и империалистическим господством Германии, Франции и Англии.

В том виде, как он воздействует на американский рабочий класс, прагматизм есть отделение практической работы от революционной теории. Это узкий практицизм. Очень ценное качество американского рабочего класса — его практическую деловитость — класс капиталистов Соединенных Штатов пытается превратить в оружие против развития самого рабочего класса. Он пытается сделать это посредством сосредоточения внимания на данном единственном аспекте — практической деловитости при исключении его противоположности — научной теории, давая, таким образом, в целом односторонний и искаженный взгляд. Посредством этого провозглашается призыв к тому, что *кажется* лучшей традицией американского рабочего класса — к его деловитости в преодолении преград и достижению результатов. Однако упорная ежедневная деятельность, взятая обособленно от руководства ею со стороны дальновидной теории и основанного на научных принципах планирования, ведет к усилению потогонной системы, к увеличению эксплуатации для получения капиталистами максимальных прибылей. Она превращается в экономизм, чистейший тред-юнионизм, ограничивающий рабочее движение рамками капиталистической системы.

Американский рабочий класс должен разрушить большую ложь, созданную прагматизмом, и соединить свою большую практическую деловитость с марксистско-ленинской теорией, что является необходимой ступенью для его перехода на правильный путь к социализму.

Все эти источники силы прагматизма подготовили американский рабочий класс и его союзников к приня-

тию одностороннего и искаженного взгляда, при котором подчеркивается значение практики, а теория исключается. Эти источники подготовили американский народ к восприятию прагматизма. По отношению к рабочему классу прагматизм воздействовал так, чтобы усилить оппортунизм, поддерживаемый рабочей аристократией. Это облегчает работу подкупленных буржуазией профсоюзных боссов. В. И. Ленин приводит оппортунистическое положение Бернштейна: «Конечная цель — ничто, движение — все». И, идя далее, характеризует этот прагматистский подход в рабочем движении: «От случая к случаю определять свое поведение, приспособляться к событиям дня, к поворотам политических мелочей, забывать коренные интересы пролетариата и основные черты всего капиталистического строя, всей капиталистической эволюции, жертвовать этими коренными интересами ради действительных или предполагаемых выгод минуты...»[1] Прагматизм помогает надеть на рабочее движение смирительную рубашку чистейшего тред-юнионизма с его узким практицизмом, помогает, таким образом, «политическим деятелям из рабочих» в деле связывания своей тред-юнионистской политики с внешней и внутренней политикой и программами Уолл-стрита.

Прагматизм и выработка официальной политики

Монополистический капиталистический класс есть отживающий класс, представляющий отмирающую систему. У этого класса и у этой системы нет будущего. Оба они глубоко погрязли в общем кризисе. Может ли этот класс иметь научную историческую теорию и научную политическую экономию? Они показали бы бесплодность всех усилий класса капиталистов остаться у власти тогда, когда его время уже истекло. Прежде всего классу империалистов требуется отвергнуть теорию исторического материализма. Он не может предсказать будущего потому, что у него нет будущего. Поэтому он должен отрицать научную теорию, которая лишь одна может предсказывать. Только революционный класс может иметь науку о законах развития капитализма, потому что эти законы содержат в себе преобразование капитализма в

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 23.

социализм. Только рабочий класс может предсказывать будущее, потому что он один имеет его.

Советский ученый Ф. В. Константинов пишет об этом положении правящего класса так: «Идеологам буржуазии не дано предвидеть ход событий. Их страшит будущее, ибо оно не сулит капитализму ничего отрадного. Действительный ход исторического развития противоречит интересам буржуазии, поскольку век ее кончается»[1].

«Нью-Йорк таймс» в своей передовой статье соглашается с этой характеристикой: «В настоящее время труднее, чем едва ли в какой-нибудь другой период современной истории, предсказать или даже представить будущее»[2].

Философия, отражающая мировоззрение и требования монополистического капиталистического класса, в качестве своей основы должна неизбежно отрицать всякую возможность создания научной теории исторического развития. Но для того, чтобы отрицать возможность создания науки об обществе, она должна отрицать такую вещь, как *необходимость* в общественном развитии. Она должна отвергнуть всякое понятие о том, что существует структура изменения. А если есть такая структура, то это значит, что ее можно познать и можно на нее воздействовать. Это значит, что она может быть отражена в научной теории, которая способна руководить социальной практикой.

Объективная структура общественного изменения и ее отражение в научной теории являются врагами империалистического класса. Ибо этот класс имеет своей целью собственное самосохранение, хотя дни его сочтены. Класс хочет продолжить свое господство, в то время как условия его материальной жизни ведут его к гибели. Он смертельно болен неразрешимыми противоречиями, кризисами и войнами и все же галлюцинирует о могучей силе и вечности. Он не может покончить жизнь самоубийством. Он может только пытаться силой оружия повернуть течение истории вспять, несмотря на то, что в своей идеологии он отрицает неизбежное.

Чтобы продолжать свое существование, правящий класс в эпоху империализма и особенно в период общего

[1] См. сборник статей «О советском социалистическом обществе», Госполитиздат, 1948, стр. 365.

[2] «New York Times», December 10, 1950.

кризиса капитализма должен сосредоточить всю свою *волю* против того, что не может быть остановлено. Правящий класс должен придерживаться мнения, что решающими факторами являются скорее его желание и воля, чем объективное движение исторических сил. Задача правящего класса — навечно сохранить свое господство. Но эта задача не имеет основы в направлении социального развития. Цель этого класса — классовая цель, порожденная его классовым положением в период монополистического капитализма. А цели или задачи определяют средства, применяемые для их достижения. Отчаявшиеся империалисты хватаются за любые средства для достижения своей классовой цели, за все, что в создавшемся положении *кажется* ведущим к ней.

Таким образом, прагматизм с его антитеоретической ориентацией и его основной доктриной выгодности, является верным отражением характера монополистического капиталистического класса. Класс может действовать только на основе чистой, приспособленной к обстоятельствам, выгоды в целях и средствах. Ни цель, ни средства продвижения к ней не могут быть «выбраны» на основе научного анализа объективных условий. Они намечаются волей и желанием класса, которые, в свою очередь, определяются, в конечном счете, характером класса и природой капиталистического общества.

Для этого класса и его философии вещи редко оказываются такими, какими они ожидали. Фактически они обычно поворачиваются как раз обратной стороной. Отсюда риск, неуверенность, применение пожарных приемов для борьбы с кризисами. Ему кажется, что события происходят стихийно, так как он не может предсказывать и планировать на длительный срок. Этот класс редко знает, что случится, пока оно не случилось. При выяснении того, что и как случилось, мнение империалистов поэтому часто принимает формы «прикидывания» и формируется как свидетельство о бесчисленных «слухах» и «наведенных справках» ex post facto. Капиталисты никогда не знают, какой дорогой они в действительности идут, пока уже не будет слишком поздно или пока они не придут к какому-нибудь неизвестному местоназначению.

Прагматистская выгода, а не научное знание составляет основу для политических решений капиталистических правительств во внутренних и внешних делах. Политиче-

ские и государственные деятели империализма должны полагаться на то, что служило в прошлом для достижения классовой цели и что может еще сослужить службу — на «божью волю». Прагматистский опыт плюс предчувствия — вот что является интеллектуальным оружием, имеющимся в руках исполнительного комитета правящего класса, когда он сталкивается с новыми ситуациями.

Несколько лет назад в журнальном приложении «Нью-Йорк таймс» была опубликована статья «Как президент принимает решения». Ясно, что эта тема для каждого человека в Соединенных Штатах или за их пределами в этот критический период истории имеет более чем мимолетную важность. Так *как же* президент принимает свои важные решения? «Решения Трумэна, — говорят нам, — являются итогом трех влияний: исследований и рекомендаций его советников, его собственного прагматического опыта и его готовности в моменты кризиса обращать внимание на свои глубокие предчувствия» [1]. Это нас успокаивает, особенно, когда мы узнаем, что советники президента также выводят свои заключения на основе «прагматического опыта» и «предчувствий». Таким образом, для руководства внутренними и внешними делами нации президент полагается не на научное знание и анализ явлений, а на прагматизм. Автор статьи в газете «Таймс» признает это, когда делает заключение, что «мистер Трумэн — прагматист» [2].

Мистер Трумэн, однако, прагматист в первую очередь не по причине своей личной интеллектуальной ограниченности. Наоборот, президент, кто бы он ни был, может действовать только на этой основе. Он представляет класс, который может действовать только прагматистским образом. То же самое относится ко всему государственному аппарату, начиная от правительства, конгресса и верховного суда и до полицейского участка. *Действие* без теоретического руководства, основанное на прагматистском опыте; *стихийность* в форме предчувствий, *выгодность* в применении любых средств для достижения классовых целей — такова философия, лежащая в основе выработки государственной политики.

---

[1] «New York Times», October 30, 1950.

[2] Там же.

Здесь речь идет не о затрагиваемом принципе, а только о выгоде. Подавление прав народа переходит прямо в то, что может быть названо «выйти сухим из воды». Размеры, до которых доходит проповедь превосходства белых, дискриминация негров, линчевание и жестокость полиции определяются главным образом сопротивлением со стороны народа, негров и белых. Предел употребляемым порочным средствам может быть положен только объединенной борьбой масс. Только объединенный фронт поднявшегося народа может пресечь и прекратить кампанию подготовки к войне и фашизму. Не может быть такой вещи, как добрая воля или просвещенный эгоизм правящего класса. Есть только выгодное приспособление к непосредственным обстоятельствам.

Этот факт разоблачает ложь тех, кто проповедует рабочему классу и его союзникам, что они не должны быть воинственными, потому что таким путем они-де вызывают фашизм и войну. Такой совет подготавливает дорогу фашизму и войне, ослабляя волю к сопротивлению. Без направленной против них ожесточенной борьбы империалисты опутали бы народы фашизмом и немедленно организовали бы новую мировую войну. Угроза фашизма и войны исходит из неизбежного стремления к ним, свойственного характеру империалистического класса и его системы. То же самое относится к стремлению империалистов подавить рабочее движение. Закон Тафта — Хартли вызван не воинственностью рабочих, а отсутствием ее. Стремление подавить рабочее движение всегда существует, и только ожесточенная борьба препятствует этому. То же самое относится к увеличению квартирной платы, росту цен. Империалисты для достижения своей цели применяют любые средства и не останавливаются ни перед чем.

Коммунистические партии любой страны мира вырабатывают свою политику на основе научного понимания рабочим классом конкретной исторической обстановки. Поскольку обстановка в разных странах сходна, а она сходна в главном, именно в том, что освобождение от империалистического гнета и войны является главной задачей, постольку сходна и политика коммунистических партий этих стран. Правильность политики коммунистических партий постоянно проверяется действием и оценивается посредством критики и самокритики.

Так как эта политика отражает объективное положение и законы развития истории, она наилучшим образом выражает интересы рабочего класса и всего трудящегося человечества. Это отнюдь не значит, что эта политика «выгодна». Данная политика выражает потребности трудящихся масс, ибо она соответствует прогрессу общества. Политика коммунистических партий действенна потому, что она правильна. А так как эта политика правильна и действенна, она выражает потребности и интересы народа и рано или поздно будет принята им и окажет воздействие на него. Пропаганда лжи не может надолго скрыть истину и вводить человечество в заблуждение.

Прагматизм и диалектический материализм

Диалектический и исторический материализм — философия рабочего класса — прямо противоположен империалистической философии — прагматизму. Каждый из них является мировоззрением и методом класса. Прагматизм есть философия класса, способ существования которого заключается в эксплуатации и угнетении, извлечении прибыли и развязывании войн. Это — философия класса без будущего. Прагматизм представляет собой отражение этого классового характера, этих условий и не имеет другой основы для своего существования. Это — философия ницшеанского сверхчеловека. Она по ту сторону добра и зла, по ту сторону истины и лжи, по ту сторону человечности. Это — отживающая философия отживающего свой век класса.

В противоположность этой реакционной идеалистической философии прагматизма рабочий класс имеет свою собственную прогрессивную, материалистическую философию, являющуюся основой марксистской науки. Диалектический и исторический материализм — это научное мировоззрение и метод пролетариата и коммунистической партии. Это классовая, партийная философия, которая воплощает в себе обобщенный опыт и стремления рабочего класса. Это философия, созданная всем классом. Класс создает философию, но не из ничего. Он создает ее, исходя из своей материальной жизни, из своего классового положения, из своей революционной исторической роли, из своего знания мира и жизни, полученных в про-

цессе своей производственной деятельности, и из своей борьбы против эксплуатации и угнетения. Он создает свою философию на основе теоретического и практического опыта, передаваемого из поколения в поколение, от матерей и отцов сыновьям и дочерям рабочего класса, в течение веков борьбы с бедностью и эксплуатацией, гнетом и войнами, мудрости, которая была накоплена в течение веков, долгой и тяжелой борьбы с силами природы для производства необходимых вещей и предметов роскоши только для того, чтобы видеть их экспроприируемыми на пользу и для развлечения других и, в лучшем случае, взамен получать лишь возможность нищенского существования.

На основе этого опыта рабочий класс создает свое мировоззрение, свой образ мыслей, свою философию. Но и это еще не все. Рабочий класс черпает свою философию не только из обобщенного опыта всех трудящихся. Одновременно он является наследником всех знаний, всей науки и искусства, всего того, что является прогрессивным в человеческой истории. В то время как империалистический класс для создания своей философии прагматизма обращается к обскурантистской тьме прошлого, рабочий класс обращается не к отброшенным формам невежества и суеверия, а к накопленным знаниям, красоте и истине, завоеванным в долгой борьбе человечества за возвышение себя над уровнем животного существования.

Диалектический и исторический материализм есть продукт двух источников: обобщенного опыта рабочего класса и накопленного фонда человеческого знания. Когда эти два основных исторических источника были наконец соединены, то результатом явился не просто еще один шаг в поступательном развитии. Это был огромный скачок вперед, великая революция, качественное изменение в человеческом знании, поднимающее его на совершенно новый уровень. Диалектический и исторический материализм создан не только на том, что было прежде, но также представляет собой резкий разрыв со всеми предшествовавшими ему формами знания. Причину не нужно искать далеко. Ибо впервые в жизни человека знание стало достоянием тех, кто работает, тех, кого эксплуатируют и угнетают.

Когда обобщенный производственный опыт человека, опыт, достигнутый в борьбе эксплуатируемых трудящихся

масс, был в конце концов соединен с накопленным знанием предшествующих веков, должно было произойти потрясшее мир превращение. Прежде всего это означало единение теории и практики, соединение теоретического и практического опыта после их тысячелетнего разъединения классовым разделением труда. Начиная с этого времени, все формы знания, техники, искусства и науки развиваются далее теми, кто подвергает их проверке практической деятельностью. Этот великий факт означает появление новой техники, нового искусства, новой науки, нового общества и нового человека.

Диалектический материализм — животворная, прогрессивная философия восходящего революционного класса, рабочего класса, чье историческое предназначение — навсегда освободить себя и весь народ от эксплуатации и гнета, от фашизма и войны и установить мир, демократию и социализм. Для одной трети человечества диалектический материализм — уже философия строящегося социализма, а для советского народа — это философия перехода от социализма к коммунизму. Это огромный скачок в сознании человечества, делающий возможным планомерное развитие окружающих природных условий и социальных сил, которые до сих пор действовали слепо, стихийно и независимо от знания и воли людей. Диалектический и исторический материализм есть философия рабочего класса, но она не только отражение его классового характера. Одновременно и тем самым он является отражением объективного естественного и социального мира. Эта двойная черта придает философии рабочего класса огромную преобразующую силу для переделки природы и общества. Ее сила в ее истинности.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От издательства 3

Говард Селзам. Введение 5

I. Корни прагматизма 11
Политические и экономические условия 14
«Метафизический клуб» 17
Философские корни прагматизма 21

II. Чарльз С. Пирс. Три метода прагматизма 28
Теория истины Пирса 29
Метод устойчивости 31
Метод авторитета 33
Научный метод 37
Значение «реальности» и «истины» у Пирса 41

III. Джон Фиске. Апологетика в области истории 48
Историческая теория Фиске 51
«Манифест Судьбы англо-саксонской расы» 54
Превосходство белых 56

IV. Оливер Уэнделл Холмс. Апологетика в области права 61
Бетабилитарианизм Холмса 62
Право, основанное на выгоде 65
Прагматистская правовая практика 69
Рынок идей. Явная и настоящая опасность 71
Ученики Холмса 73

V. Уильям Джемс. Апологетика в области психологии . . . 76
«Поток сознания» 79
Субъективизм и волюнтаризм Джемса 81
Неизменная человеческая природа 84
Джемсова теория инстинкта 85
Джемсова теория эмоций 87
Джемсова теория привычек 89
Обращение Джемса к морганистско-вейсманистской генетике 92

VI. Джон Дьюи. Апологетика в области образования 95
Школа, призванная блюсти интересы ребенка. Теория инстинктов 102

Психологическая основа 107
Средства и цели вместо познания 115
Заключение 121

VII. Радикальный эмпиризм Уильяма Джемса 124
Наука и религия 129
Мировоззрение 135

VIII. Воля к вере Уильяма Джемса 146
Теория истины 146
Прагматистский метод 151
Воля к вере 161

IX. Инструментализм Джона Дьюи 167
Сокровенное кредо 170
Философия опыта Дьюи 174
Трехступенчатая аргументация Дьюи 176
Дьюи и «опыт» 180
Инструментальная теория истины Дьюи 185
Примирение науки с религией у Дьюи 190
Теоретическое «равенство жертв» у Дьюи 191

X. Социальная теория «человеческой природы» Дьюи 196
«Изначальная человеческая природа» Дьюи 197
Роль культуры в теории Дьюи 199
Нападки Дьюи на марксистский исторический материализм 201
«Вероятность» и «плюрализм» 206
Моральная проблема у Дьюи 208

XI. Этика постепенности у Дьюи 212
Скрытые нападки на материалистическую этику 212
Природа и роль «интеллекта» 214
Сущность традиционной теории восстановлена 217

XII. Религия подчинения у Дьюи 222
«Естественная» религия 222
Общество, основанное на религии 224
Религиозный опыт 227
Подчинение невидимым силам 228
Опасный мир 232
Восстановление божественного 235

XIII. Философия империализма 239
Прагматистский метод 239
Прагматистская теория 250
Характеристика прагматизма 255
Источники силы прагматизма 258
Прагматизм и выработка официальной политики . . . 261
Прагматизм и диалектический материализм 266

Гарри Уэллс
ПРАГМАТИЗМ - ФИЛОСОФИЯ ИМПЕРИАЛИЗМА

Редактор *И. И. ЦЫГАНКОВ*
Технический редактор *В. И. Шаповалов*
Переплет художника *Л. Г. Беляева*
Корректор *К. И. Иванова*

Сдано в производство 27/VII 1955 г.
Подписано к печати 4/XI 1955 г.
А06517. Бумага 84×108$^{1}/_{32}$ = 4,2 бум. л.
14,0 печ. л. Уч.-изд. л. 15,0. Изд. № 9/2575
Цена 10 р. 50 к. Заказ № 601.

Издательство иностранной литературы
Москва, Ново-Алексеевская, 52

20-я типография Главполиграфпрома
Министерства культуры СССР
Москва, Ново-Алексеевская, 52.

КНИГИ ПО ФИЛОСОФИИ,

выпускаемые

ИЗДАТЕЛЬСТВОМ ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

в 1956 году

А. Киселинчев, **Марксистско-ленинская теория отражения и учение И. П. Павлова о высшей нервной деятельности,** перевод с болгарского.

М. Корнфорт, **Диалектический материализм,** перевод с английского.

Дж. Бернал, **Наука в истории общества,** перевод с английского.

Ян Юн-го, **История древнекитайской идеологии,** перевод с китайского.

С. Финкельштейн, **Реализм в искусстве,** перевод с английского.

А. Робертсон, **Происхождение христианства,** перевод с английского.

А. Валлон, **От действия к мысли,** перевод с французского.

Книги продаются в книжных магазинах и киосках Книготорга и других книготорговых организациях, высылаются почтой наложенным платежом без задатка всеми отделами «Книга— почтой» областных, краевых и республиканских отделений Книготорга.